هذا العدد

يبدأ العدد بتيارات فلسفية تقتسمها ثلاث مقالات أولاها تعرض لفكرة المثقف الثورى ما حدودها وخصائصها المميزة ، ويذهب صاحب المقال فى ذلك إلى التفرقة بين المثقف الذى يقف عند حدود الإدراك العقلى وبين المثقف الذى يضيف إلى مثل هذا الإدراك نزوعاً نحو تطبيقه على الحياة العملية لا بالنسبة إلى نفسه فقط ، بل بالنسبة إلى سائر الناس؛ذلك أن الفكرة لو اقتصرت على صاحبها نظرة وتطبيقاً لكانت من قبيل الرغبات الذاتية،وأما إذا أرادت لنفسها أن تكون مثلا أعلى فلا بد لصاحبها أن يحاول تطبيقها على الناس أجمعين . . وإن صاحب هذا المقال ليجد مقارنة واضحة بين المثقف والمثقف الثورى من جهة وبين حالتى التصوف والنبوة من جهة أخرى ، فليس الفرق بينهما فرقاً فى الكم بحيث يكون الثانى أغزر إنتاجاً من الأول أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق فى الكيف لأن الأول والثانى معاً كليهما يعلم لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك . وتأتى المقالة الثانية لتحدثنا عن فيلسوف فرنسى معاصر هو ألكييه الذى جعل ميدان دراسته تاريخ الفلسفة ليستخرج منه معنى يطمئن إليه فينشره بين الناس، فماذا عسى أن تكون المميزات التى تميز عملية التفلسف نفسها بغض النظر عما تنتجه تلك الفاعلية الفلسفية من نتائج ؟ وكان من بين ما انتهى إليه ألكييه فى هذه الرحلة التى ارتحلها فى تاريخ الفكر باحثاً عن بغيته أن الإنسان بطبعه وبفطرته فيلسوف بالمعنى الميتافيزيقى لهذه الكلمة ، فحتى عدو الميتافيزيقا ميتافيزيقى فى عداوته،وإذا كانت الفلسفة جزءاً لا يتجزأ من فطرة الإنسان بصفة عامة،فذلك أشد ظهوراً فى الإنسان المعاصر بصفة خاصة لما يتعرض له وجوده من تناقض وتفكك وصراع بحيث أصبحت الفلسفة أمراً محتوماً ليقابل بها مثل هذا الوجود . ثم تجىء بعد ذلك مقالة ثالثة يبسط فيها صاحبها ما يسمى بالمذهب الوسلى عند جون ديوى ، وهو مذهب يختص به هذا الفيلسوف دون زملائه من فلاسفة البراجماتية،فلئن كان هؤلاء الفلاسفة جميعاً يتفقون على أن المعرفة قوامها أنها أداة للفعل وهداية للسلوك،فإن المذهب الوسلى يضيف إلى ذلك فكرة أخرى وهى أن المعرفة تيار مستمر متصل بحيث لا يجوز الوقوف فيه عند نتيجة معينة على أنها خاتمة المطاف ، بل إن هذه النتيجة بدورها تصبح مقدمة لبحث جديد ينبنى عليها،وقد يحدث أن ينتهى هذا البحث الجديد بما تنعكس أصداؤه على تلك النتيجة نفسها التى بدأنا بها فيصحح أخطاء كانت قد اشتملت عليها .

بهذا ينتهى القارئ من المقالات الفلسفية لينتقل بعدها إلى الباب الذى نخصصه لفلسفة الحضارة بصفة خاصة ، وفى هذا العدد مقال مستفيض عن جغرافية الإسلام يكتبه باحث متخصص ذو سلطان على مادته فتراه يعرض لنا صورة أدق ما تكون الصورة للإسلام وانتشاره فى أرجاء العالم أجمع ، ويستخرج من طريقة انتشاره نتائج يقف الفكر عندها متأملا. والأمر كما يقرر لنا صاحب المقال هو أننا ما زلنا بحاجة إلى دراسة ، بل إلى دراسات يكمل بعضها بعضاً لترسم لنا جغرافية الإسلام من

حيث هو غطاء روحي واسع الانتشار بالغ الخطورة فى الحياة اليومية المعاصرة المادية والثقافية على السواء والاقتصادية والسياسية لجزء كبير من البشر .

يتلو ذلك باب العلم وحواشيه وها هنا نجد مقالين أحدهما عن علم النفس الوجودى وهى نظرة تتلخص فى أن المرض النفسى هو أسلوب فى الوجود ينتج عن إخفاق صاحبه فى تحقيق مطالبه ، كما ينشأ عن اضطراب المريض اضطراباً ناشئاً عن قصوره فى الاتصال بدنيا الواقع من حوله . وأما المقالة الثانية فى طريق العلم فهى عن السيكودراما فى المسرح وتدور حول اكتشاف علم النفس المرضى لطريقة جديدة فى الكشف عن خبايا النفس البشرية، وتتلخص هذه الطريقة فى ادماج المريض النفسانى فى إحدى التمثيليات ثم دراسة حركاته فى أثناء التمثيل وتشخيص مرضه من خلال هذه الطريقة الجديدة التى ابتكرها الدكتور مورينو رائد هذا الاتجاه .

وبعد ذلك يأتى باب الأدب ونقده وبه مقال عن الشاعر العربى المعاصر خليل حاوى وهو من الشعراء الذين يحتاجون إلى جهود النقاد فى تجليته وعرضه لعامة القراء، ولقد صنع لنا صاحب هذا المقال مثل هذا الصنيع مبيناً لنا أن خليل حاوى هو حصيلة مدرسة الرمزية التى نشأت فى لبنان فرعاً عن الرومانسية ، ولكنه شاعر لم تفته الإفادة بموروث الشعر العربى كما يتمثل فى أعلام شعرائنا .

وبعد ذلك يجىء الفصل الذى نخصصه لتيار الفكر العربى، وقد جعلناه فى هذا العدد للشاعر أحمد زكى أبو شادى الذى لم يكن شاعراً وكفى ، بل أقام مدرسة بأسرها للشعر جعل لها مجلة خاصة سرعان ما أصبح هو وأصبحت هى معلماً بارزاً من معالم تاريخ الشعر المعاصر .

وآخر المطاف فى مقالات هذا العدد هو رأى فى كتاب «فلسفة الفن فى الفكر المعاصر» الذى هو عند صاحب الرأى إضافة هامة إلى المكتبة العربية باعتباره تغطية لجانب هام من جوانب الفكر الفلسفى ظل مهملا حتى الآن وهو جانب فلسفة الفن أو علم الجمال، وباعتباره أيضاً وصفاً للطريق أمام النقد الأدبى بموضوعاته ومشكلاته من حيث إن علم الجمال هو الأصل الذى يعد النقد الأدبى فرعاً له .

وأخيراً يجىء اللقاء الشهرى المعتاد مشتملا على تغطية لأهم الأحداث الفكرية فى هذا الشهر . . . اليونسكو فى عيده العشرين ، صول بيلو وقضية الالتزام ، ايفان ألبرخت مصور الواقع والمجهول ، برتراند رسل يرأس محكمة المثقفين ، انا اخماتوفا شاعرة الصلاة الجنائزية ، سارتر ابن المسرح وربيب الحياة ، حصاد مهرجانات السينما العالمية ، كامل أيوب صاحب ديوان الطوفان والمدينة السمراء . ثم يعقب اللقاء الندوة التى نعقدها بين قراء المجلة .

رئيس التحرير

من هو المثقف الثورى ؟

إن « الفكرة » لا تكون "مثلا أعلى" إلا إذا آمن بها صاحبها إيمانا يدعوه إلى



سقراط

١

استوقف نظرى فيما قرأت منذ قريب ، قولان مختلفان ، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعان كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الحاسم عند تحديدنا للمثقف الثورى من ذا يكون ؟ فمتى يكون المثقف مثقفاً وكفى ، ومتى يكون مثقفاً وثورياً معاً ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قراءتى لديوان ابن عربى « ترجمان الأشواق » الذى تولى فيه ابن عربى بنفسه شرح شعره ، ليبين مراميه فى الرموز التى لجأ إلى استخدامها فى ذلك الشعر ؛ وقد



أفلاطون

دكتور زكى نجيب محمود

تطبيقها على نفسه أولا ، ثم إلى العمل الجاد فى تطبيقها على سائر الناس .

أورد فى غضون هذا الشرح حديثاً للنبى عليه السلام يقول فيه : «ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت» مشيراً بذلك — فيما يقول ابن عربى — إلى رجوعه من حالة الرؤية — رؤية الحق — إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل ؛ أى أن رؤية الحق لم تكن عنده هى كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تعلو إلى الكمال الذى رأى .

وأما القول الثانى فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه «تجديد التفكير الدينى فى الإسلام» إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة : «صعد محمد النبى العربى إلى السموات العلى ، ثم رجع إلى الأرض ، قسما بربى لو بلغت هذا المقام لما عدت أبداً» وهى عبارة قالها — فيما يحكى محمد إقبال — ولى مسلم عظيم ، هو عبد القدوس الجنجوهى ؛ ثم يمضى إقبال فى القول بأنه من العسير — فى ظنه — أن نجد فى الأدب الصوفى كله ما يفصح فى عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجى بين نمطين مختلفين من أنماط الوعى : أما أحدهما فهو النمط الذى تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذى تتميز به حالة التصوف ؛ ففى هذه الحالة

الثانية – حالة التصوف – ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود الحق ، تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد – كما لا بد له أن يعود – جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ، لأنه سينحصر فى ذات نفسه ، منتشياً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع الحياة من حوله أو لا تتغير ؛ وأما فى حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك ، لأن مشاهدة الحق يتلوها رجوع إلى الناس فى دنياهم ، لا ليقف النبى مما يجرى حوله موقفاً سلبياً غير مكترث ، بل ليغامر فيه بما يغيره التغيير الذى يخلصه من أوجه الفساد ، ويصعد به نحو مثال الكمال كما ارتسم فى إدراكه الواعى لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبى فهو بمثابة يقظة تصحو بها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستفيق من سباته ، فيبدل قيماً بالية بقيم جديدة ؛

فكأنما عودة النبى من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هى بمثابة مقياس يقيس شيئين فى وقت واحد : يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا التى شوهدت فى حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ، ثم يقيس مدى ما تستطيعه الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب حتى تزيل حياة فسدت لتقيم مكانها حياة جديدة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادفتهما فيما قرأت منذ قريب ، واللذان يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هى التفرقة بين رجلين : رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى .

ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالتى التصوف والنبوة ، فلست أرى ما يمنع من التوسع فى التطبيق ، بحيث نجعلها تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ؛ وفى هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً .

٢

لكن هذه التفرقة تحتاج إلى مزيد من التحديد ؛ لأن « الثقافة » كلمة خلقها من خلقها من صناع الكلام ، لتنقلب على خالقها نفسه شيطاناً مريداً ، تغالبه فتغلبه ؛ فهو الذى صنعها ، لكنه بعد صنعها عجز عن تحديدها وتقييدها ؛ وكلما حاول ، وحاول الناس معه ، أن يحددوها ويقيدوها ، اتسعت فيها رقعة الغموض واشتد الظلام ، كأنها المارد الذى انبثق من قمقمه لينتشر دخاناً يملأ صفحة السماء قتامة وسواداً ؛ لكننا – لكى نمضى فى حديثنا الراهن – سنفرض أنها كلمة يقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التى حصلها الإنسان بالموهبة أو بالكسب أو بهما معاً ؛ وعلى هذا الاعتبار يكون عالم الرياضة وعالم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زمرة المثقفين ، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف ؛ فهل يجوز لنا أن نقارن بين عالمين من علماء الرياضة ، أحدهما درس الرياضة ولم يطبقها فى بناء الجسور ، والآخر درسها ثم طبقها ، أقول هل يجوز لنا أن نقارن بين هذين العالمين ، فندعو ثانيهما دون أولهما

بأنه مثقف ثورى لأنه طبق ما قد تعلم ، بمثل ما نقارن بين فيلسوفين أو عالمين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد ، أحدهما عرف واكتفى ، والثانى عرف وطبق معرفته على مشكلات الحياة الجارية ليحلها ، فنصف هذا الثانى — دون الأول — بأنه مثقف وثورى معاً ؟ أحسب أن ثمة اختلافاً ظاهراً بين الحالتين ، حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ،وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية، بحيث تكون صفة «الثورية» حين تضاف إلى المثقف ، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية ؛ فاذا صح هذا ، كانت التفرقة التى أسلفناها ، نميز بها بين «المثقف المكتفى فى ذاته بثقافته » و «المثقف الثورى» الذى يجاوز ذاته بثقافته ليمس بها مجرى الحياة من حوله ، تفرقة مقصورة — فى الأعم الأغلب — على أصحاب الثقافة الإنسانية ، لأنها هى التى تشتمل على القيم ، والقيم هى التى يصيبها التغير حين يقال إن ثورة قامت وغيرت وجه الحياة.



الغزالى

هذا — إذن — وجه من وجوه التحديد ، لكنه وحده لا يكفى ؛ لأن الذى يغير وجه الحياة وفق أفكار مختزنة فى رأسه ، قد يغيره راجعاً به إلى وراء ، لا دافعاً به إلى أمام ؛ وأظن أن لا خلاف على أن صفة «الثورية» حين تضاف إلى المثقف ، إنما يراد لها أن تقصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الأمام ، تقابلها صفة «الرجعية» لمن يريد من أصحاب المعرفة أن يرد الحياة إلى الوراء ؛ لكننا ما دمنا ننشد الدقة الدقيقة فى استخدام كلماتنا ، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين «الأمام» و «الوراء» ؛ لأن هذه التفرقة لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى هدف معلوم ؛ فاذا كان هدفى — وأنا ساكن القاهرة — هو الوصول إلى الإسكندرية ، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام ، والسير إلى الجنوب سير إلى الوراء ؛ لكن قد يكون هدفى هو أسوان ، فعندئذ يكون السير إلى الشمال سيراً إلى الوراء ، والسير إلى الجنوب سيراً إلى الأمام ؛ وإذن فاستخدام «الأمام» و «الوراء» لا يتم معناه إلا مقرونا بالهدف المنشود ؛ فما هو الهدف الذى يجعل التغيير الذى يحدثه المثقف فى الحياة تقدماً إلى الأمام ، أو رجوعاً إلى الوراء ؟ يخيل إلى أن الفيصل هنا هو مسار التاريخ ، فلو وقعنا فى مسار التاريخ على خصائص بعينها ، كان تأييدها وتعميقها دفعاً بالحياة إلى أمام ، وتعويقها دفعاً بالحياة إلى وراء ؛ ويخيل إلى كذلك أن ثمة طائفة من ملامح ، لا اختلاف عليها ، هى التى يجاهد التاريخ فى تحقيقها ، كالحرية لأكبر

عدد ممكن من الناس ، والعلم لأكبر عدد ممكن من الناس ، وهكذا . . لقد كان هنالك حرية دائماً ، لكن الفرق هو فى عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هنالك علم دائماً ، لكن الفرق هنا أيضاً هو فى عدد من يتاح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد إلى قلة إلى كثرة ، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك مستطاعاً ؛ وبهذا يتحدد معنى «المثقف الثورى» فيما أرى : هو من أدرك مثلا جديدة للحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول تغيير الحياة وفق ما أدركه ، شريطة أن يجئ هذا التغيير فى الاتجاه الذى يسير فيه التاريخ ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التى تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما ارتسمت فى تصور الإنسان منذ أقدم عصوره .

٣ على أن المثل الجديدة التى ترتسم فى ذهن المثقف المعتزل فيكفيه ارتسامها ، والتى يحاول المثقف الثورى أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث العالم الخارجى ليرغم هذا العالم على أن ينقاد للمثل الجديدة وأن يتشكل على أساسها ، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها لذاته ، وإلا لما استحقت أن تسمى «مثلا» أى «نماذج» تحتذى ؛ ولكم وددت فى هذا الموضع من الحديث أن كانت تكون لى القدرة فى اللغة العربية لأجد لفظتين متقاربتين فى الجرس ، متباينتين فى المعنى ، أقابل بهما كلمتين فى اللغة الإنجليزية هما : ideals, ideas ؛ فالأولى «أفكار» ترتسم فى ذهن صاحبها ، والثانية «أفكار تتحول إلى نماذج» لصاحبها ولغير صاحبها على السواء ؛ وها هنا يكمن الفرق البعيد بين ما يتمناه الإنسان لنفسه ولحياته بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواه ، وبين ما يتمناه للناس جميعاً ، على تفاوت الدوائر فى الاتساع ، فأحياناً يكون جميع الناس هم أبناء الوطن الواحد ، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة . إن «الفكرة» لا تكون «مثلا أعلى» إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعوه إلى تطبيقها على نفسه أولا ، ثم إلى العمل الجاد فى تطبيقها على سائر الناس ؛ فلو كنت — مثلا — أتمنى لنفسى منزلا أملكه وأسكنه ، كانت هذه فكرة مبطنة برغبة ، وأما إذا تمنيت لكل أسرة على أرض الوطن أن تملك


الأفغانى

مسكناً ، فعندئذ تتحول الفكرة مثلا أعلى ، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى فى صفحة ذهنى ، لكننى قد أجاوز ذلك إلى محاولة التنفيذ والتحقيق بكل ما عندى من إرادة مصممة ، وها هنا أصبح « المثقف الثورى » الذى يرى المثل الأعلى بذهنه ويسعى إلى تجسيده فى الحياة الفعلية بإرادته .

وما أبعد ما يختلف به « المثقفون الثوريون » فيما يحاولون تطبيقه على حياة الناس من أفكار ، رأوها ، ثم عاشوها ، ثم هموا بتحويل مجموعة الناس على أساسها ؛ وهاك بعض الأمثلة الموضحة نسوقها من تاريخ الفكر الفلسفى بصفة خاصة :

سقراط هو مثلنا الأول ، نسوقه نموذجاً للمثقف الثورى الذى تتمثل فيه الخصائص التى بيناها فى الأسطر السابقة ؛ هاله أن يرى النـــاس يسلكون فى حياتهم على غير مبدأ ، فما يفعله هذا عن


محمد عبده

إيمان قد يفعل نقيضه آخر وعن إيمان كذلك ، كأنما أمور العيش مرهونة بأمثال هذه النزوات المجنونة الهوجاء ، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تنطوى تحت أحكام عقلية يتساوى فيها جميع الناس على حد سواء ؛ فهل يجوز لرجلين أن يذهب كل منهما على هواه فى زوايا المثلث كم يكون مقدارها ؟ كذلك — فيما اعتقد سقراط — ينبغى أن تكون حالهم فى أمور الحياة الجارية ، فإما أن تكون الفكرة صواباً ، على أساس علمى عقلى ، فيأخذ بها الجميع وإما أن تكون خطأ فيرفضها الجميع ؛ تلك إذن هى الصورة التى ارتسمت فى ذهن سقراط ، وكان يمكن أن يقنع بها ويستريح ، لكنه بدأ بنفسه أولا وأخضع تلك النفس إخضاعاً ، لا هوادة فيه ، لأحكام العقل فى كل صغيرة وكبيرة من صغائر الحياة وكبائرها ؛ وهنا أيضاً كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ، لكن صوتاً قوياً أخذ يدوى فى فؤاده ، ألا يستريح وألا يطمئن ، حتى يحمل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم فى ذهنه ، فطفق يجوب فى الطرقات وبين المتــاجر ، ويطوف بالأصدقاء ويجتمع حوله التلاميذ ، يناقش ويناقش ، ويحاور ويحاور ، حتى يتبين له وللناس جميعاً وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل ، أعنى وجوب أن تؤسس الحياة على العلم ؛ فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدى على الإنسان من عقله ؛ فلئن كانت التفرقة متعذرة بين نزوة ونزوة ، ورغبة ورغبة ، وعاطفة وعاطفة ، ففى ميدان العقل وحده لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، ها هنا يكون الفرق واضحاً بين الصواب والخطأ ، بين الهدى والضلال .

غير أن الحياة بدفعة العاطفة سهلة ميسرة ، وأما الحياة مقيدة بقيد العقل ولجامه فصعبة عسيرة ؛ ما أهون أن تحب شيئاً فتأخذه وأن تكره شيئاً فتنفر منه وتتركه ، لكن ما أشق أن يصرفك العقل عن شيء تحبه ، وأن يرغمك العقل على شيء تكرهه ؟ ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى عقولهم فى أمور الحياة اليومية ، مضنية مرهقة ؛ فما استراح الناس عندئذ إلا بعد أن جرعوه السم يموت وتموت معه دعوته ، فينصرفوا من جديد إلى دفعة النزوة والهوى بغير وازع من العقل ولا رادع من العلم ؛ فلو كان سقراط « مثقفاً » وكفى لنعم بفكرته وعاش ، لكنه أبى إلا أن يكون « مثقفاً ثورياً » يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة ، فمات ضحية دعوته ، لكنه مات سعيداً برسالته .

ومثلنا الثانى للمثقف الثورى هو أفلاطون ؛ ارتسمت فى ذهنه صورة عقلية للدولة المثلى كيف تكون ، بحيث تجئ دولة قائمة على دعامة العدل ؛ وأخذ فى محاورة « الجمهورية » يفصل القول فى صورة هذه الدولة العادلة ، بادئاً ببحث مستفيض — على طريقة المحاورة — فى معنى العدل الذى يريده ، متناولا بالتحليل معنى بعد معنى ، وزعما فى إثر زعم ، حتى ينتهى إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول عند العقل ، وهو أن تتاح الفرصة لجميع الأفراد ، بحيث يوضع كل فرد فى المكان الذى يلائم طبيعته واستعداده وقدراته ، قائلا فى ذلك إن الدولة هى فرد كتب بخط كبير ، فما يكون فى الفرد الواحد يكون فى الدولة ، إلى آخر ما ذهب إليه من تفصيلات فى رسم الصورة المثلى ، مما أحسبه قد بات معرفة شائعة عند أوساط المثقفين .

ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة يتصورها ويرسمها كتابة مفصلة ، لعددناه « مثقفاً » يرى « الفكرة » ويحللها ويصل إلى النتائج التى يطمئن إليها ، فيسترخى ويستريح ، لكنه كان « مثقفاً ثورياً » بالمعنى الذى حددناه ، وهو أن يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها ؛ فما أرسل إليه ديونيسيوس الشاب ، الذى آل إليه الحكم فى سرقوسا — بجزيرة صقلية — بعد أبيه ، أقول ما أرسل إليه هذا الحاكم الشاب يدعوه لتطبيق فكرته على دولته ، حتى لبى الدعوة فرحاً ، لأنه أراد أن يشهد فكرته مجسدة فى حياة ، ولكن الملك الشاب سرعان ما ضاق بالفلسفة وقيودها ، وكاد يبطش بالفيلسوف لولا أن الفيلسوف قد لاذ بالفرار عائداً إلى أثينا ؛ وتمضى أعوام ، ويعود ديونيسيوس مرة أخرى إلى دعوة أفلاطون ، ليحاول تطبيق فكرته محاولة ثانية ، ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد يتعرض له من أذى فى الدعوة السابقة ، وذلك لشدة رغبته فى أن يجاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث العالم الحى ، لكن الذى حدث للحاكم الشاب من ضيق فى الزيارة الأولى ، عاوده فى الزيارة الثانية ، وفر أفلاطون من تعذيب أوشك هذه المرة أيضاً أن يناله من الحاكم العابث ، كما فر فى الدعوة الأولى .

والحاكم الشاب هنا فى ضيقه ، هو كشعب أثينا فى حالة سقراط حين ضاق الشعب بدعوته إلى الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى ؛ ففى كلتا الحالتين « مثقف ثورى » يدرك الفكرة ، ولا يريد قصرها على نفسه ليتركها حبيسة رأسه ، بل يخرج بها إلى الحياة الواقعة ، فيجد الناس على عناد وتشبث بما ألفوه ، فيكون الصراع وما يؤدى إليه الصراع من غلبة هنا أو هناك ، فقد تكون

الغلبة لصاحب الفكرة فتتغير الحياة برغم عبيد العادات المألوفة ، أو قد تكون الغلبة لهؤلاء على صاحب الفكرة ، فتختفى الفكرة حتى ينهض لها على مجرى التاريخ داعية جديد .

وفى ظنى أن الغزالى – فى تاريخ الفكر الإسلامى – هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى ، لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون ؛ فليس الفرق بين «المثقف» و «المثقف الثورى» فرقاً فى الكم ، بحيث يكون الثانى أغزر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق فى «الكيف» لأن الأول والثانى معاً كليهما «يعلم» لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك ؛ فالجاحظ وأبو حيان التوحيدى يمثلان قمة ما وصل إليه «المثقف» العربى فى العصور القديمة ، بمعنى الثقافة العام ، الذى لا يتخصص فى فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك ؛ لكن لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثورياً فى ثقافته ، لأنك تقرأ لهما فتزداد «علماً» لكنك لا تدرى كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العلمية ؛ وأما الغزالى فشأنه غير هذا ؛ لأنك تقرأ له ، فاذا أخذت بوجهة نظره ، كان لا بد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر ، فها هو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية – لا المنهج العقلى – هى طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وأن الحياة المثلى هى الحياة الروحية العملية فى آن ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ؛ وألف الغزالى كتاب «الإحياء» ليبث به فى «علوم الدين» حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعاناها .

ونعبر القرون لنصل إلى تاريخنا الثقافى الحديث ، فنرى الأمثلة واضحة للمثقف المعتزل ، والمثقف الثورى ؛ وأبدأ بجمال الدين الأفغانى ، الذى هو «سقراط حياتنا الفكرية الحديثة» يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويجادل ويناقش كما جادل سقراط وناقش ، ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه ؛ يشعل الروح كما أشعل ، ويوقظ النفوس كما أيقظ ؛ نعم إن رسالة الأفغانى لم تكن هى رسالة سقراط ، لكن الأداء واحد فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط – كما أسلفنا – أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل فى تجريده المنطقى الخالص ، وكانت رسالة الأفغانى أن يكون الاحتكام إلى القومية الدينية المفهومة على ضوء العقل ، لا على ضلال الخرافة ، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة ؛ فكلاهما مثقف ثورى ، لأن كليهما لم يكفه أن «يعرف» لنفسه ، بل أراد أن يعرف للناس من حوله .

ويجىء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده ، فيكون هو «أفلاطون» حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط ، وهو يستقر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استقر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاورة بعد تطواف أستاذه سقراط ؛ كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ؛ كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويجعل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقول ؛ لم يكن الإمام محمد عبده يدرس ما يدرسه ليزداد فقها لنفسه ، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقها بما يغير دنيا الناس ، كان يفعل ذلك ليصلح وليبنى ولينشئ وليعلم وليربى ؛ لم يكن «مثقفاً» وكفى ، بل كان «مثقفاً ثورياً» .

وقل هذا فى قاسم أمين ، وفى لطفى السيد ، فالأمر فيهما أوضح من أن يحتاج إلى شرح وتوضيح ، الأول يكتب ليغير أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب ، المرأة ، والثانى يكتب ليوصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ؛ كلاهما مثقف ثورى ، يحصل العلم ، لا ليضعه فى رأسه كما توضع الآثار فى المتحف ، بل ليتخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير .

٤

إن التفرقة بين «المثقف» و «المثقف الثورى» هى نفسها التفرقة بين «العلم للعلم» و «العلم للمجتمع»

نعم ، إنه لا مراء فى أن العلم فى حد ذاته قيمة ، فمن يعلم خير ممن لا يعلم ، مهما تكن مادة علمه ، لكن العلم الذى من شأنه أن يعالج مشكلات الناس فى حياتهم اليومية ، فيه علم وزيادة ، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق ، والحق أنى — بحكم ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة — لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق ، بل لا أدرى كيف يكون ذلك ، اللهم إلا فى حالة واحدة ، وهى أن يجعل الدارس من نفسه «ذاكرة» تحفظ ما قاله الأولون ، وعندئذ لا يكون ثمة «علم» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل يكون فى رأس الدارس «مكتبة» يرجع إليها كما يرجع إلى الكتب المرصوصة فوق الرفوف .

العلم علم بشىء ، ولا يتم لك مثل هذا العلم إلا إذا ألممت بذلك الشىء حلا وتركيباً ، ومن ثم



ق . أمين

تصبح لديك القدرة على التصرف فيه تصرفاً تخدم به أغراضك ؛ ولذلك قيل إن «العلم قوة» أعنى أن العلم «قدرة» ، قدرة على تغيير جزء من العالم الخارجي — جزء كبير أو جزء صغير — تغييراً يصيره بيئة صالحة لحياة أفضل ؛ قدرة على أن أجعل من الماء مصدراً للرى ولتوليد الكهرباء وتسيير السفن ، وعلى أن أجعل من الهواء أجنحة للطيران ، وأسلاكاً تنقل الصوت والصورة من مكان إلى مكان ، ليس العلم حالة بكماء خرساء ، نقف بها إزاء الدنيا متفرجين لما يحدث ، دون أن نغير بها تيار الحوادث ونوجهه كيفما نشاء ؛ فما لم يكن العلم «قوة» أو «قدرة» على إخصاب الأرض ، وإزالة المرض ، وتنقية الماء والهواء ، وتيسير الانتقال ، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة ، فماذا يكون ؟

هذا ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة ، حتى لأرفض «التأمل» بالمعنى الذى يركز المفكر به فكره فى لا شىء — وأعنى لا «شىء» بالمعنى الحرفى لكلمة شىء — فكل علم متعلق «بشىء» ، «بظاهرة» ، «بمشكلة» ، بموقف من مواقف الحياة ، لنبقيه على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا ، أو لنغيره بما يخدم تلك الأغراض ؛ وإذن فعندى أن المثقف لا يتمّ تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته فى حياته ؛ على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون ، فنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، مالم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمعن فى الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة «المثقف الثورى» .

زكى نجيب محمود



ل . السيد



أ . بريتون



ر . ديكارت

القطيعة بين الانسان والوجود عند ألكييه

لئن يكن اسم فردينان ألكييه Ferdinand Alquié – أستاذ الفلسفة الحالى بالسوربون – قد بقى حتى الآن مجهولا لدى الكثيرين من قراء العربية ، فإن من المؤكد مع ذلك أن صاحب هذا الإسم قد أصبح اليوم علماً من أعلام الفكر المعاصر فى فرنسا وقد أتيحت لكاتب هذه السطور – عام ١٩٥٠ – فرصة الاستماع إلى المناقشات الفلسفية العميقة التى دارت بين ألكييه وأساتذته ، حينما تقدم برسالتين قيمتين لنيل درجة دكتوراه الدولة من جامعة باريس ، وكانت الرسالة الأصلية منهما عن « الكشف الميتافيزيقى للانسان عند ديكارت » بينما كان موضوع الرسالة الفرعية هو « الحنين إلى الوجود » ،

ولم تكد تمضى على هذه المناقشة ثلاثة أو أربعة أعوام ، حتى نقل فردينان ألكييه من جامعة مونبلييه إلى جامعة باريس ، أستاذاً للفلسفة العامة ، وكان لى شرف الاستماع إلى ملاحظاته القيمة عام ١٩٥٤ حينما أختير عضواً من أعضاء اللجنة التى قامت بمناقشة رسالتى لدكتوراه الدولة من السوربون . ولا زلت أذكر كيف كانت معظم هذه الملاحظات متسمة بطابع « الوضوح » و « البداهة » و « العقلانية » ؛ وهو الطابع الذى غلب على كل فلسفة ألكييه ، والذى لا زال ينبوعاً ثراً يصدر عنه هذا المفكر فى كل تأملاته الفلسفية .

● لم يرد ألكييه أن يضع فلسفة جديدة ، بل هو قد حاول فقط أن يبحث فى صميم تاريخ الفلسفة ، عن تلك العملية المستمرة الخالدة التى طالما تكررت عبر محاولات الفلاسفة المتلاحقة، ألا وهى عملية التفلسف بوصفها عملية ميتافيزيقية تعبر عن البعد الحقيقى للإنسان .

● ليس يكفى أن نقول مع شوبنهاور إن « الإنسان حيوان ميتافيزيقى بطبعه » وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن « الميتافيزيقى » إنما هو الإنسان نفسه ، وأنه لا يمكن أن يكون المرء عدواً للميتافيزيقا بوجه ما من الوجوه .

● ليس من شك فى أن الإنسان المعاصر قدأصبح يحيا على الكثير من مظاهر التناقض ، فضلا عن أن وجوده بأسره قد أصبح نهباً للصراع ، وتبعاً لذلك فقد صارت الفلسفة فى نظره مجرد وصف لدراما الوجود الإنسانى،وأصبح المنهج الفلسفى مجرد تحليل لشتى مظاهر الثنائية فى صميم حياتنا البشرية .

دكتور زكريا إبراهيم

نماذج لإنتاج ألكييه الفلسفى

وقد ظهرت لألكييه – حتى كتابة هذه السطور – عدة مؤلفات هامة نذكر منها – إلى جانب الرسالتين المشار إليهما آنفاً – كتابه عن « فلسفة السريالية » الذى ظهر سنة ١٩٥٥ فى سلسلة مكتبة الفلسفة العلمية عن دار فلاماريون بباريس ، وكتابه عن « ديكارت : حياته وفكره » (وقد ظهرت منه طبعة حديثة عام ١٩٦٤ لدى الناشر الفرنسى هاتييه بوافان Hatier–Boivin) ، وكتابه « الرغبة فى الخلود » الذى ظهر لأول مرة عام ١٩٤٣ لدى المطابع الجامعية بفرنسا ، وكتابه « دروس فى الفلسفة » (فى جزأين) ، وقد أعيد طبعه عدة مرات لدى الناشر « ديديه » Didier . ولألكييه أيضاً دراسات هامة نذكر من بينها المقدمة القيمة التى كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب كانت Kant المشهور : « نقد العقل العملى » ، والبحث المنشور بكراسات الكلية الفلسفية Cahiers du Collège Philosophique عام ١٩٤٨ تحت عنوان : « النزعة الإنسانية السريالية ، والنزعة الإنسانية الوجودية » والدراسة القيمة المنشورة بمجلة «دوكاليون» Deucalion عام ١٩٤٦ (العدد الأول) تحت عنوان : « عزلة العقل » Solitude de la Raison

هذا إلى جانب البحث الممتاز الصادر أخيراً عن « نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة » بعنوان : « البنايات المنطقية ، والبنايات الذهنية ، فى تاريخ الفلسفة » . والمطلع على أحدث الدراسات الفرنسية فى مضمار تاريخ الفلسفة يعرف جيداً كيف أن للأستاذ فردينان ألكييه الكثير من الأبحاث القيمة فى هذا المجال ، فضلا عن أن له الكثير من الآراء السديدة فى شرح الفلسفة الوجودية ، خصوصاً عند ميرلو بونتى . . .

نزعه ألكييه العقلية

ولو أننا رجعنا إلى الدراسة القيمة التى كتبها الأستاذ چان ڤال Wahl عام ١٩٤٩ – ١٩٥٠ عن « الوضع الراهن للفلسفة فى فرنسا » ، لوجدناه يضع اسم فردينان ألكييه على رأس ممثلى « النزعة العقلية الديكارتية » . وعلى الرغم من أن الأستاذ ڤال لا يرى مانعاً من القول بأن نزعة ألكييه العقلية الديكارتية مشوبة بالكثير من العناصر الأسبينوزية والكانتية ، إلا أننا نجده يقرنها فى خاتمة المطاف بالفلسفات الكلاسيكية التى تجد فى الإيمان بالعقل موئلا وملاذاً . وأما الأستاذ ألكييه نفسه فانه يعترف صراحة ، فى مقدمة كتاب من كتبه ، بأنه لم يرد أن يضع فلسفة جديدة ، بل هو قد حاول فقط أن يبحث فى صميم تاريخ الفلسفة، عن تلك العملية المستمرة الخالدة التى طالما تكررت عبر محاولات الفلاسفة المتلاحقة ألا وهى عملية « التفلسف » بوصفها عملية ميتافيزيقية تعبر عن البعد الحقيقى للانسان . وسواء اتجهنا بأبصارنا نحو سقراط ، أم نحو ديكارت أم نحو كانت ، فاننا لن نجد أنفسنا بازاء « مذاهب مغلقة » تحاول تفسير كل شيء ، بل سنجد أنفسنا دائماً بازاء « محاولات إنسانية » من أجل تحديد « موقف » الفكر من الوجود ، والكشف عن دور « الحرية » البشرية فى دراما الكينونة العامة .

والحق أن الفلسفة – على العكس مما توهم هيجل – لا تريد أن تلتمس حلا لسائر أحاجى الوجود ، كما أنها لا تزعم لنفسها القدرة على حل شتى مشكلات الفكر والتاريخ البشريين ، وإنما تتميز الفلسفة – فيما يقول ألكييه – بأنها جهد يراد من ورائه الكشف عما فى الإنسان من عنصر «أصيل» لا يتوقف على التاريخ ، ولا يرتكز على النظام الموضوعى للأشياء . فالفلسفة لا تقدم لنا مفتاح الوجود ، كما أنها لا تروى لنا قصة المطلق ، بل هى تظهرنا فقط على أن الإنسان يند بحريته عن التاريخ ، أو هى – على الأصح – تبين لنا أنه ليس للتاريخ على الإنسان سائر الحقوق . وعلى حين أن فيلسوفاً مثل هيجل كان يرى ، حتى فى مظاهر الصدفة التى يحفل بها التطور الطبيعى ، بل حتى فى أقسى الجرائم التاريخية ، مجرد تعبير عن المسار الحتمى للعقل ، أو الاتجاه الضرورى للروح ، فكان يحاول تبرير كل شيء ، وكان يوحد بين « الواقع » و«العقل» ، نجد ألكييه يؤكد – على العكس من ذلك – أن فى هذه النزعة العقلية الواحدية ضرباً من الخيانة الفلسفية ، وكأن هيجل قد استحال إلى مارد يريد لنفسه أن ينافس الله ! وهذا هو السبب فى أن ألكييه قد وجد فى مذهب هيجل مجرد تعبير عن « سوء الطوية الفلسفية » لأنه راح يحدثنا عن قصة المطلق من ألفها إلى يائها ، بدلا من أن يتخذ من الوجود موقفاً متواضعاً قوامه الاعتراف بأن كل مهمة الفيلسوف إنما تنحصر فى وصف الموقف البشرى وصفاً صحيحاً ، « تاركاً لله – على حد تعبير آلان – مهمة تكملة المذهب » !

دور الميتافيزيقا فى حياة الموجود البشرى

والواقع أن التفكير الميتافيزيقى – فيما يقول ألكييه – إنما هو مجرد رد فعل ينشأ ضد موقف سابق يوحد بين « الوجود » من جهة ، وبين « الموضوع » المعطى للحواس والذهن من جهة

أخرى . فالمعرفة الفلسفية — بمعنى ما من المعانى — إنما هى شعور بتعالى الوجود ، ووضع للموضوع فى موضعه . والميتافيزيقى إنما هو ذلك الإنسان الذى يدرك أن « الطبيعة » لا تستغنى بذاتها ، وأنها ليست هى « الوجود » ، وأنها بالتالى فى حاجة دائماً إلى شىء آخر تستند إليه . وحينما نضع « الموضوع » موضع التساؤل ، فاننا بذلك نعبر عن « البعد الإنسانى » الذى بمقتضاه يفلت الموجود البشرى من طائلة التاريخ ، ويند عن نظام الطبيعة . ولهذا فان الإنسان — سواء عند ديكارت أم عند كانت — إنما يكتشف نفسه عبر تلك الخطوة الميتافيزيقية الأساسية التى يقوم بها حينما يضع نفسه وجهاً لوجه أمام الموضوع ، وحينما يتحقق بنفسه من قيمة وجوده وحريته . وليس يكفى أن نقول مع شوپنهاور إن « الإنسان حيوان ميتافيزيقى بطبعه » ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أن « الميتافيزيقى » (أعنى ما هو فوق الطبيعة) إنما هو الإنسان نفسه ، وأنه لا يمكن أن يكون المرء عدواً للميتافيزيقا إن لم يكن فى الوقت نفسه عدواً للانسان بوجه ما من الوجوه .

والحق أن كل من يطرح الفلسفة بصفة عامة ، والميتافيزيقا بصفة خاصة ، إنما يرد الإنسان إلى مستوى واحد من مستويات الواقع ، ألا وهو — فى الغالب — مستوى « الموضوعية » . ولكننا لو رجعنا إلى تجربتنا الخاصة ، لتحققنا من أن لدينا خبرات كثيرة لا يمكن إرجاعها إلى هذا « البعد الموضوعى » ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى خبرة الحرية أو خبرة الحب . ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الفلسفة الديكارتية أو الكانتية ليست فى حقيقة الأمر مجرد « معرفة » ، بل هى تمثل فى الواقع « موقفاً بشرياً » يريد من ورائه الإنسان أن يظل مخلصاً لذاته ، وألا يسلك إلا بوصفه « إنساناً » . وتبعاً لذلك فان كل « ميتافيزيقا » — فيما يرى ألكييه — لا بد من أن تكون فى الوقت نفسه « أخلاقاً » .

وأما « الموقف الميتافيزيقى » — فى نظر فيلسوفنا — فهو ذلك الموقف الذى يتخذه الإنسان بالضرورة حينما يفهم أن « العلم » من صنعه ، وأن علاقته بالوجود هى من نوع آخر غير كل ما تفترضه المعرفة الموضوعية . ولا يشرع الفيلسوف فى التفلسف حقاً ، اللهم إلا حين يتحقق من أن « الموضوع » لا يكفيه ، وأن « التاريخ » لا يستوعبه وعندئذ — وعندئذ فقط — لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التماس «الوجود» والبحث عن «الذات» . صحيح أنه لا بد لكل فيلسوف من أن يضطلع بهذه المهمة الميتافيزيقية ابتداء من الصورة التى يقدمها له « العلم » السائد فى عصره عن « العالم » ، ولكن من الواضح أنه لا بد لكل وعى فلسفى من أن يشعر بتلك الحاجة الأبدية إلى استجماع زمام ذاته ، وتحديد موقفه بالنسبة إلى «العالم الجديد» الذى يقدمه له العلم . وليس من شأن الوعى الفلسفى أن يسير فى اتجاه معين ، أو أن يحقق أى تقدم حتمى ، بل هو يند عن التاريخ ، من حيث أنه عملية مستمرة لا بد فيها من معاودة البدء من جديد . وتبعاً لذلك فانه ليس فى تاريخ الفلسفة أى تقدم ، بل هو تعبير عن أبدية ذلك النداء المستمر الذى يدعونا دائماً إلى الارتداد نحو « الوجود » . « وربما كانت هذه الحركة المستمرة التى نبدأ فيها دائماً من جديد عبر الزمان هى سبيل الإنسان الأوحد إلى إظهار معنى الأبدية ، أو التعبير عن مبدأ الخلود » .

وإذن فان تاريخ الفلسفة ليس بمثابة مدرسة نتعلم فيها دروس الشك أو اليأس أو الثقة العمياء فى تقدم مطرد ، وإنما هو مدرسة نتعلم فيها — على العكس — درساً هاماً فى اليقين : إذ ينكشف أمام أعيننا خلود الإنسان ، فنبحث خلال نزاع المذاهب وصراع الأفكار عن ذلك « الحاضر الأبدى » الذى يكمن من

وراء ماضى البشرية . ومعنى هذا أن خلود الفلسفة لا ينكشف على صورة « طابع لازمانى » يتميز به قانون مجرد ، بل هو ينكشف على صورة أبدية إيجابية ملموسة تتجلى من خلال تجربة إنسانية يكررها الفلاسفة دائماً أبداً .

وهكذا نرى أنه لا بد لكل فيلسوف من أن يعاود البدء من جديد ، مرتداً إلى « الوجود » أو عائداً إلى « الذات » . وما تكشف عنه « الميتافيزيقا » سواء أكان ذلك عند أفلاطون أم عند ديكارت أم عند كانت ، إنما هو دائماً « الإنسان » . وما دام من المستحيل على الفيلسوف أن يصبح أكثر من إنسان ، فستظل الكلمة النهائية لكل فلسفة كائنة ما كانت إنما هى الإنسان » ... !

قصة القطيعة بين الإنسان والوجود !

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : إذا كانت هذه هى مهمة الفلسفة ، فما هو المنهج الذى يلائم مثل هذه المهمة ؟ ورد ألكييه على هذا التساؤل أنه ما دامت وظيفة الفلسفة هى وصف الموقف البشرى وصفاً صحيحاً ، فلا بد للمنهج الفلسفى من أن يكون منهجاً تحليلياً يقوم على القسمة ، والتجزئة ، والتنحية . ومعنى هذا أن الطريقة التى لا بد للفيلسوف من اصطناعها فى دراسته لا يمكن إلا أن تكون طريقة تحليلية قوامها « الثنائية » و » الفصل » . ولكن عملية « الفصل » أو « القسمة » ليست فى فلسفة ألكييه مجرد « طريقة » أو « منهج » ، بل هى بمثابة الحقيقة الميتافيزيقية الكبرى . فالثنائية تعبر عن ذلك « التصدع » القائم بين الإنسان والوجود ؛ وإدراك هذا « التصدع » إنما هو المهمة الأساسية التى تقع على عاتق الفيلسوف . وليست فكرة «التصدع» التى يتحدث عنها ألكييه فكرة حديثة فى تاريخ الفلسفة الأوروبية ، بل هى فكرة قديمة قد انحدرت إلينا منذ عهد أفلاطون . ولكن هذه الفكرة — فيما يقول ألكييه — قد أصبحت تبدو لنا فى القرن العشرين فكرة كانتية محضة ، لأنها أصبحت تشير إلى هذه الحقيقة الفلسفية الهامة ، ألا وهى أن من شأن العلم (إن لم نقل من شأن المعرفة بصفة عامة) أن يفصلنا عن الوجود .

والحق أن عملية المعرفة — فى نظر ألكييه — إنما هى عملية استحواذ على الموضوع الماثل أمامنا ، وبالتالى فانها تنطوى بالضرورة على عملية فقدان للوجود . ولئن كان « الوجود » بينة لا سبيل إلى ردها ، إلا أن العلم لا يملك القدرة على تزويدنا بهذه البينة ، لأن من شأنه بالضرورة أن يفصلنا عنها ، مهما كان من أمر سيطرته على الكون . وهنا تجئ الفلسفة فتضع أيدينا على تلك الحقيقة الجوهرية التى طالما غابت عن أذهان العلماء ، ألا وهى حقيقة الوجود (التى أطلق عليها كانت اسم « الشىء فى ذاته » ، بينما سماها بعض الصوفية باسم « الحقيقة المستغلقة ») ومع ذلك ، فقد يكون من خطل الرأى أن نتصور هذه الثنائية (أو هذا الفصل) على أنه طابع عام باطن فى صميم الموقف البشرى . وحسبنا أن نرجع إلى العقلية البدائية ، لكى نتحقق من أنها كانت ترى فى « الموضوع » النموذج الأوحد لكل « وجود » . وقد مضت على الإنسانية أجيـــال وأجيال ، قبل أن يتحقق الإنسان من أن ما يسميه باسم « الموضوع » ليس هو « الموضوع فى ذاته » ، بل هو مجرد « موضوع بالقياس إليه » . ولا شك أن هذا الاكتشاف لم يتحقق إلا يوم فطن ديكارت إلى أن البينة الأولى إنما هى بينة « الكوجيتو » (أو الأنا — أفكر) .

ويمضى ألكييه إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن هذا الانقسام أو الانفصال لم يصبح حقيقة واقعة إلا فى عصرنا الحاضر حينما جاء العلم فعمل على إحداث ضرب من القطيعة بين الإنسان والوجود .

وأما فى عصر القديس توما الأكوينى مثلا فقد كان الفيلسوف يتوهم أن الوجود فى متناول الإنسان ، وأن فى استطاعة العقل بلوغ هذه الحقيقة عن طريق ضرب من التصاعد الشاق . . . وإذا كنا قد أصبحنا نعيش اليوم فى عالم لاحق لديكارت ، أعنى فى عالم اكتسب فيه « العلم » حق المواطن ، فليس بدعاً أن تصبح القطيعة القائمة بين الوجود والموضوع حقيقة مفروغاً من أمرها ، خصوصاً وقد أصبحت كل مهمة الفيلسوف هى الاهتمام بالكون الذى يحيا بين ظهرانيه (لا بأى عالم آخر) ، فلم يعد فى استطاعته أن يقيم مذهباً يتجاهل فيه تماماً تلك القطيعة ! وتبعاً لذلك فقد أصبح لزاماً على الفيلسوف ــ اليوم ــ أن يتقبل المعرفة ، وأن يكرس كل جهوده لدراسة مقوماتها أو بناياتها ، مع علمه فى الوقت نفسه بأن من شأن هذه المعرفة نفسها أن تفصله عن وطنه الأصلى ، ألا وهو « الوجود » .

وهكذا صار التفكير الفلسفى بمثابة حنين أصلى إلى الوجود . . ! أليس « الوجود » هو « الوحدة » ، بينما « الوعى » هو الشعور بالانفصال ، أو التعبير عن الإحساس بوجود عالمين غير متطابقين ؟ ! فكيف لا تكون الفلسفة إذن ــ فيما يقول ألكييه ــ مجرد إحساس بالانفصال ، أو إدراك للانقسام ؟ !

الحنين إلى الوجود

. . . إن الإنسان ليحن إلى « الوجود » ، لأنه يحن إلى « الوحدة » ، وهذا الحنين نفسه إنما هو نتيجة لجهد ضائع أو أمل مفقود ، ألا وهو ذلك الأمل الذى طالما راود ديكارت حينما أراد إقامة علم كلى شامل ، ولكنه لم يلبث أن انتهى إلى « ثنائية » أصيلة هيهات للإنسان أن يتغلب عليها ! وربما كان الدور الأساسى الذى قام به ديكارت فى تاريخ الفكر البشرى هو أنه أظهرنا على وجود حقائق علمية من جهة ، وحقائق أخرى من نوع آخر ألا وهى الحقائق الميتافيزيقية من جهة أخرى . ولم يقف ديكارت عند التمييز بين هذين النوعين من الحقائق ، بل هو قد حاول أيضاً أن يبين لنا كيف أنه يستحيل علينا أن نرجع النوع الواحد منهما إلى الآخر . وقد كان ديكارت بادئ ذى بدء شغوفاً بالرياضيات والفيزياء ، وعلم الفلك ، فكان يظن أن النموذج الأوحد للوجود إنما هو نموذج الموضوع ، ولكنه لم يلبث ــ حوالى عام ١٦٣٠ ــ أن تخلى عن أمله القديم فى إقامة علم كلى شامل مكتف بذاته تماماً ، ومن ثم فقد عدل نهائياً عن حلمه السابق الذى كان يصور له إمكان وضع نسق فلسفى يستنبط فيه الواقع بأسره ، ابتداء من مبدأ واحد . ومنذ ذلك الحين صارت الثنائية ــ مع ما يقترن بها من انفصال أو انقسام ــ علماً على كل تفكير فلسفى .

فلسفة السريالية

والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى كل فلسفة ألكييه لوجدنا أنها تقوم أصلا على إعجاب شديد بكافة الفلاسفة الذين أبرزوا عنصر الثنائية فى الوجود ، أو الذين قالوا بوجود عالمين منفصلين مثل أفلاطون ، وديكارت وكانت . ولا يقتصر ألكييه على الامتداد بالثنائية إلى شتى المجالات البشرية من سيكولوچية ، وأخلاقية ، وميتافيزيقية ، بل هو يحاول أيضاً إظهارنا على ما فى أعمال بعض الأدباء والفنانين من تأكيد خفى لعنصر الثنائية . فالسرياليون ــ مثلا ــ حينما يعملون على إبراز ما فى الإحساس من تهاويل غريبة وخيالات عجيبة ، إنما يرمون من وراء ذلك إلى الانصراف عن « طبيعة الأشياء » من أجل صبغ الموضوعات العادية بصبغة غير واقعية . فالسرياليون يحطمون تلك الحدود التى يفرضها العلم على الأشياء ، وبالتالى فانهم يكشفون لنا عن تهافت النزعة الوضعية ، ويعملون فى الوقت نفسه على تحرير الإنسان من « المطلب التكتيكى » . ولا شك

أن هذا التفسير الخاص لفلسفة السريالية إنما يدلنا على أن ألكييه قد ربط تلك الحركة الفنية بتصوراته الميتافيزيقية الخاصة ، وإعجابه الشخصى بالفلسفة الديكارتية . ومن هنا فقد بقى إعجاب ألكييه بأندريه بريتون André Breton وثيق الصلة باعجابه الأصلى بديكارت ، ولم تعد السريالية فى نظره سوى مجرد فلسفة تعبر – كغيرها من الفلسفات – عما اصطلح هو على تسميته باسم « أزمة الموضوع » !

مشكلة الانفصال بين الذوات

وقد يخيل إلينا – فى بعض الأحيان – أننا ما دمنا نحيا فى عالم واحد ، وما دمنا ندرك جميعاً ما فيه من موضوعات مشتركة ، فان بيننا من « الاتصال » ما يقضى على العزلة الأصلية التى يتسم بها ضميرنا الفردى . ولكن الواقع – فيما يقول ألكييه – أن انفصال الذوات حقيقة ميتافيزيقية كبرى قد فطن إليها الكثير من الفلاسفة والأدباء، وعلى رأسهم جميعاً ليبنتس ، وروسو ، وألفريد دى موسيه ... الخ . ومهما كان من ثقتنا بالآخرين ، فان « وعى الآخر » لا يمكن أن ينكشف لنا بطريقة مباشرة ، بل هو لا بد من أن يكون موضوع افتراض أو استدلال ، كما قال أصحاب نظرية « الاستدلال بالتماثل » منذ زمن بعيد . وليس معنى هذا أن ألكييه يجهل النظريات الحديثة التى تقول إن إدراكنا لذات « الآخر » أسبق من إدراكنا لذاتنا ، وإننا ندرك فى صراخ الآخر ألمه ، وفى دموعه حزنه ، وفى ابتسامته غبطته ، وإنما كل ما هنالك أن ألكييه ليس على استعداد للتسليم مع ماكس شلر Max Schelir بوجود ملكة « التعاطف » التى ينسب إليها الفيلسوف الألمانى القدرة على إدراك عواطف الآخرين إدراكاً حدسياً مباشراً .

وقد لا يجد ألكييه حرجاً من التسليم مع أمثال هؤلاء الباحثين بأن الطفل يدرك معنى الابتسامة على وجه أمه إدراكاً تلقائياً ، ولكن ألكييه لا يرى فى هذا المثال الفريد سوى مجرد حنين – من جانب هؤلاء الباحثين – إلى عهد الطفولة ، وتحسر على انقضاء ابتسامات الأمومة العذبة ! وحسبنا أن نعود إلى ألفريد دى موسيه لكى ندرك كيف يعسر على العاشق اكتشاف معنى الابتسامة على شفتى عشيقته ! وإن الإنسان ليتحرق شوقاً إلى امتلاك تلك العاطفة السحرية التى يمكن أن يزيح له النقاب عن خبايا قلوب الآخرين ، وخفايا مشاعرهم ، ولكن ملكة « التعاطف » التى ينسب إليها شلر القدرة على إدراك « الأنت » إدراكاً حدسياً صائباً ، إنما هى – مع الأسف – مجرد ملكة مزعومة لا وجود لها على الإطلاق ! ولعل هذا هو السبب فى أن الذات التى تعانى عزلة ميتافيزيقية أليمة ، كثيراً ما تحن إلى تحطيم تلك العزلة ، فلا تلبث أن تتوهم فى نفسها القدرة على اكتشاف « الآخر » ، وسرعان ما يخيل إليها أنها قد نجحت بالفعل فى الوصول إلى أعتاب « الأنت » .

ولكن ، إذا صح أن الحزن الذى تستشعره الذات من جراء عزلتها ، إنما يفترض هو نفسه وجود الآخر ، فانه ليس ما يبرر الظن بأن فكرة وجود الآخر هى نفسها يقين قاطع بوجوده . ومعنى هذا أن كل حدس نكونه لأنفسنا عما يستشعره « الآخر » إنما هو أدخل فى باب الاعتقاد منه فى باب المعرفة . وقد أستطيع – عن طريق المشاركة الوجدانية – أن أحدس بأن الآخرين يستشعرون هذه العاطفة أو تلك، ولكننى لن أستطيع أن أقطع بأن لدى معرفة صحيحة عن حقيقة مشاعرهم . وهنا يكون « الشك » الذى يخامرنى بشأن تلك المشاعر « وعياً عقلياً » هيهات لأية « حالة وجدانية » أن تطيح به . وقد أعاود الثقة بالآخرين ، عن ضيق بهذا الشك ، أو بفعل تصميم إرادى ، أو تحت تأثير السأم ، أو لمجرد الرغبة فى الخروج من

عذاب الارتياب ، ولكن ثقتى بالآخرين لن تكون نتيجة ليقين عقلى قاطع . ومهما كان من أمر أوهام « الاتحاد » فى الحب ، فان الوعى العقلى لن يجد فى أمثال هذه المشاعر المزعومة سوى مجرد « آراء مسبقة » أو « أفكار مبتسرة » ! وإن المحبين أنفسهم ليعرفون أنهم كثيراً ما وقعوا صرعى لأمثال هذه الأوهام المزعومة . ولو شئنا أن نتحرى الدقة ، لكان علينا أن نقول إن « الآخر » قلما يبدو لنا ، اللهم إلا باعتباره مجرد « موضوع » ! وقد أستطيع أن أستنتج من تصرفات « الآخر » ، ومظاهر سلوكه ، وأمارات إخلاصه ، أنه يحبنى ، أو أنه متعلق بى ، أو أنه منجذب إلى ، ولكننى لن أستطيع أن أحيل هذا « الاحتمال » إلى « يقين » ! ولهذا يقرر ألكييه أن إيمان المحب بمحبوبه — خصوصاً إذا كان يغار عليه — إنما هو إيمان ينشد التعقل على طريقة القديس أنسلم !

وحينما نكون بصدد الموجودات المتناهية ، فان عقلنا لا يستطيع أن يزودنا إلا ببعض المعلومات المحتملة ، دون أن يكون فى وسعنا الوصول يوماً إلى حقائق يقينية نقطع فيها بصحة أحكامنا على الآخرين . ولهذا يعود ألكييه إلى فكرة كانت المعروفة عن « الوعى التأليفى » باعتباره نشاطاً تركيبياً لا يصل إلى « الوجود » إلا بعد أن يكون قد قام ببنائه وإحالته إلى مجرد « موضوع » . ومعنى هذا أننا حينما نعرف الآخر فإننا نخلع عليه طابعاً موضوعياً (أو « نموضعه » إن صح هذا التعبير) ، ونقذف به إلى عالم المكان والزمان حيث يتكشف أمامنا باعتباره « جسماً » ، وبالتالى فإن حقيقة « الآخر » لابد من أن تند عنا وتفلت منا . ولعل هذا هو السبب فى أننا قلما ندرك آلام الغير وأفراحهم اللهم إلا بالنظر إلى آلامنا نحن وأفراحنا نحن ، إن لم نقل من وجهة نظر مصالحنا الخاصة ، ورغباتنا الشخصية ، ونزوعنا الخاص نحو التملك . وهكذا يخلص ألكييه إلى القول بأن شروط المعرفة وضرورة التعلق بالذات هى التى تفصلنا عن وجود الآخرين ، كما تجعل من الآخرين موجودات منفصلة بالضرورة عنـــا .

نظرة عامة إلى فلسفة ألكييه

ولو شئنا الآن أن نحكم على فلسفة ألكييه بصفة عامة ، لكان فى وسعنا أن نقول إنها فى جوهرها رد فعل عنيف ضد هيجل بصفة خاصة ، وضد شتى النزعات الإطلاقية بصفة عامة . فالأستاذ ألكييه يريد أن يعيد إلى الفلسفة تواضعها الأصلى ، باعتبارها مجرد « نظرة إنسانية » مرتبطة ارتباطاً أساسياً بموقف الموجود البشرى المتناهى . وهو إذا كان يرى فى « التحليل » المنهج الأوحد الملائم لطبيعة التفلسف ، فذلك لأنه مقتنع تماماً بأن كل مهمة العقل البشرى إنما تنحصر فى وصف تجربتنا البشرية المحدودة . و « التجربة » — فى رأى ألكييه — تفترض أن تكون الذات المجربة منفصلة بوجه ما من الوجوه عن الموضوع المجرب ، فلا قيام للتجربة إلا على أساس من « الانفصال » . ولكن الذات المجربة ليست هى « الكل » ، وإنما هى « جزء » متناه أو « ذات » محدودة ، وإلا لما كانت هناك « تجربة » بالنسبة إليها . فلا معنى إذن للحديث عن نسق كلى ، أو نظام شامل ، أو مؤلف وجودى ، وإنما لا بد من رفض شتى النزعات الواحدية التى تريد الجمع بين الفكر والوجود فى مركب واحد ، على اعتبار أن قوام التجربة البشرية إنما هو تلك « الثنائية » الأصيلة التى تحول دون تحقق أى تطابق تام بيننا وبين الوجود . والحق أنه لو كانت هناك « معرفة مطلقة » — كما توهم هيجل — أو لو قدر لنا أن نبلغ حالة التطابق مع « المطلق » ، لكانت هذه هى النهاية المحتومة لكل تجربة ، فى حين أن حياتنا هى فى صميمها « تجربة »

وليس من شأن الفلسفة أن تهيئ لنا السبيل إلى الخروج من موقفنا البشرى ، وإنما تنحصر كل مهمتها فى السماح لنا بتعقل هذا الموقف . . .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا غرابة فى أن تصبح كل مهمة الفلسفة عند ألكييه هى الكشف والوصف ، لا الخلق والإبداع . وقد يتحدث ألكييه عن خبرة ميتافيزيقية ، ولكنه لا يعنى عندئذ بهذا المصطلح سوى العودة إلى بعض البينات الأساسية التى لا يكون على الفيلسوف سوى القيام باستخلاصها من طوايا الوعى البشرى . ولهذا فقد كان سقراط يقول عن نفسه إنه مجرد « مولد » أفكار ، بينما عاد ديكارت فى مذهبه الميتافيزيقى إلى حقيقة تجاربه الماضية وخبرات حياته السابقة ، فى حين نجد كانت يرتد فى خاتمة المطاف إلى ما كان يعرفه قبل مرحلة النقد : ألا وهو الحقيقة العلمية والواجب الأخلاقى . وإذا كان كل هم بعض الفلسفات المعاصرة قد أصبح منحصراً فى التجديد ، وكأن الفيلسوف فنان يريد أن يقدم للناس أعمالا فنية مبتكرة ، فان كبار الفلاسفة من أمثال سقراط وديكارت وكانت لم يكونوا ينشدون الجدة والأصالة بل كان كل همهم هو العمل على استخلاص تلك الحقائق الأساسية التى تجعل منا بشراً ، وهى تلك الحقائق التى نعرفها جميعاً ، لأنها متضمنة فى أعمق أعماق شعورنا . وليس طابع « الفلسفة الخالدة » سوى هذا الإقرار الضمنى بأننا نجد فى « الحقائق الفلسفية » تعبيراً عن موقفنا البشرى بوصفنا موجودات

همنجواى

بين الموت والزواج والحياة



فى الثانى من يوليو سنة ١٩٦١ انتحر رجل كان محط أنظار الناس جميعاً إثر طلقة صوبها إلى رأسه مباشرة ، وهو بشهادة النقاد أعظم كتاب العصر أجمعين. رجل تميز بحبه للحياة وولعه بالمغامرة إلى درجة تتناسب وعبقريته الفذة الفريدة . رجل استحق عن جدارة أن يفوز بجائزتى نوبل وبوليتزر حتى أطلق عليه اسم « جندى الحظ » . رجل كان يمتلك بيتاً على مقربة من جبال « إيداهو » يذهب إليه فى الشتاء ليمارس هواية الصيد . كما كان يمتلك شقة فى مدينة « نيويورك » ويختاً للصيد فى مياه الخليج . هذا عدا شقة فى مدينة « ريتز » بباريس وأخرى فى مدينة « جرينى » بفينيسيا . رجل دعم زواجه بالاستقرار ولم يصب بأى مرض عضوى ، كما كان واحداً ممن لهم نخبة كبيرة من الأصدقاء فى جميع أنحاء العالم .

متناهية مزدوجة تحيا على الثنائية بين الفكر والوجود، وإن كانت تحن دائماً إلى الوحدة والأبدية . . .

ويبقى علينا أن نقول إن هذه الفلسفة اللاتاريخية التي استوحى ألكييه مبادئها من ديكارت وكانت لا تخرج عن كونها صورة أخرى من صور التعبير الأيديولوجي عن أزمة الإنسان المعاصر . فليس من شك في أن الإنسان المعاصر قد أصبح يحيا على الكثير من مظاهر التناقض ، فضلا عن أن وجوده بأسره قد أصبح نهباً للصراع ، والتصدع ، والتمزق الباطني ، وتبعاً لذلك فقد صارت الفلسفة في نظره مجرد وصف لدراما الوجود الإنساني ، وأصبح المنهج الفلسفي مجرد تحليل لشتى مظاهر الثنائية في صميم حياتنا البشرية .

ولكن الإنسان يحن أيضاً إلى الوجود ، ويسعى جاهداً في سبيل البحث عن الوحدة ، فليس بدعاً أن نجد ألكييه يحيل الفلسفة بأسرها إلى مجرد وصف لهذا الحنين إلى الوجود ، وتلك الرغبة في الخلود ، وذلك النزوع المستمر إلى الوحدة . ولم يستطع ألكييه أن يقدم لنا هذا الوصف إلا على حساب التاريخ ، فكان أن أغفل ارتباط التفكير الفلسفي بمطالب العصر ، وكان أن جمد كل مشكلات الإنسان المعاصر لحساب تلك الأبدية الخالدة التي تكرر نفسها على مرور الزمن ! وهكذا اقتصر ألكييه على القول بأن الإنسان يند بحريته عن التاريخ ، ويفلت من طائلة الزمان ، دون أن يفطن إلى أن الإنسان هو دائماً ربيب عصره ، وأن الفيلسوف نفسه لا يخرج عن كونه الابن البكر للتاريخ !

زكريا إبراهيم

هذا الطراز النادر من الرجال . . في يوم مشئوم من أيام يوليو وضع نهاية لحياته العظيمة الحافلة . . كيف حدث هذا . . ؟ ولماذا . . ؟ أسئلة ظلت بدون إجابة حتى الآن .

وقد وعدت مجلة « تايمز » بأن تنشر في الحادي عشر من سبتمبر أربعة فصول من كتاب الموسم بحق ألا وهو كتاب «بابا همنجواى» للكاتب « ا . ا . هوتشنر » ولا شك أن هذه الفصول ستكون بمثابة المذكرات التي تكشف عن بعض آراء همنجواى وتحاول أن تفسر في نفس الوقت النواحي المثيرة في حياته . . كما تتعرض لحادث وفاته المؤلم . . وفاة بطل العصر . من آراء همنجواى في الموت :

قال « إرنست » إنه يجد متعة كبيرة في قراءة الوفيات والتأبينات ، وتناول كأس من الشمبانيا المثلجة مع قراءة صفحتين من صفحات النعي في الجرائد ، تلك هي عادته المنتظمة أو خطيئته المتجددة كل صباح» .ولقد نشرت إحدى الصحف الألمـانية قائلة إن حادث همنجواى الأليم لم يكن إلا تحقيقاً لرغبته الشديدة في الموت وربطت المقالة بين نهاية « إرنست » المروعة وبين صورة النمر الأرقط الذى وضعه على قمة جبال « كلمنجارو » في قصته الشهيرة « ثلوج كلمنجارو » .

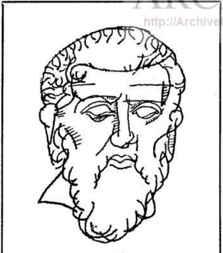
ومن أقواله عن الزواج :

« عندما كنت صغيراً لم أكن أرغب في الزواج قط . ولكن بعد أن تزوجت لم أعد أتصور أن أظل بدون زواج . والحال كذلك بالنسبة إلى الأطفال . . لم أرغب في أن يكون لي أطفال وبعد أن أنجبت لم أعد أطيق العيش بدونهم . وأذكر أنني بعد أن تسلمت عقد الزواج ، خرجت من مكتب عقود الزواج مباشرة إلى إحدى الحانات . وسألني رجل الحانة : ماذا تشرب يا سيدى ؟ . . » فقلت له على الفور : « كأس من أى شراب مخدر » .

وتحدث همنجواى عن الحياة :

فقال يخاطب المسيح : « أيها المسيح كم رغبت أن تكون أينما يكون الخير وتكون الأحوال على ما يرام . . وكم أردت أن أعبر لك عن هذا الشعور خلال ما أكتب ولكن عوائق كثيرة حالت دون ذلك . . كم أتمنى أن تكون قد شاهدتني وأنا أعدل بين الناس . . خالياً من أى حقد أو ضغينة ، محتفظاً بكل شيء نقياً ونظيفاً . . حيث لا عذاب ، وحيث لا يتهم بالإجرام من هو برىء .. إنني أعرف أنها معصية . . ولكن كم هو جميل أن نوصى بإرتكاب هذه المعصية !

المذهب الوَســـلى



أرسطو

● أصبح الفكر وأصبحت المعرفة « أداة » و « وسيلة » لتغيير الواقع ، والفلسفة صورة من الصور الفكرية التى تعبر عن التفاعل القائم بين أفراد الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبينهم وبين الطبيعة ، ومن ثم فقد كان حكما عليها أن تتجه هذا الاتجاه الوسلى أيا ما كانت نزعتها .

● القانون القديم يفسر لماذا كانت المجتمعات القديمة تنفر من التغيير على أساس أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، بينما القانون الجديد يعد أقرب للحقيقة والواقع ، لأنه يوقفنا على الطابع الحركى للظواهر ، ويمنح الإنسان الأمل فى أن يكون ماسيكون أبدع مما كان .

● يجب على التفكير المعاصر أن يقبل أن تكون الأولوية للمعارف الخاصة بالحقائق العـــادية الواقعية حتى يمكن أن نجعل للفلسفة وظيفة اجتماعية ، بدلا من أن تكون وظيفتها الوصول إلى المعرفة المطلقة .

فى الفلسفة المعاصرة

سعيد اسماعيل على

ماذا يرمى الإنسان بهذه المعارف المختلفة التى يمضى ساعياً إلى الوصول إليها منذ ولادته حتى مماته ؟ لو أنك توجهت بمثل هذا السؤال إلى أحد مفكرى العالم اليوم ، أيا ما كانت فلسفته ونزعته ، لأجابك على الفور : بأننى كلما جمعت معرفة عن الإنسان وعن الطبيعة ، تكشفت لى أنوار حقيقتهما ، وهذا يتيح لى الفرصة لأن أوجه الأحداث المتصلة بالإنسان وبالطبيعة نحو ما هو مرغوب فيه ، ونحو ما هو سبيل إلى حياة أفضل . وبقدر فاعلية الأفكار والمعارف التى أجمعها فى هذا التغيير وهذا التوجيه ، بقدر ما يكون لها من قيمة . تلك حقيقة وظيفية الفكر والمعرفة التى لا يكاد يختلف عليها اثنان فى عالمنا المعاصر ، حتى لو أنك تأملت الأساس الذى تقوم عليه الفلسفة الماركسية التى تكون أيديولوجية المعسكر الشيوعى ، وقارنتها بالأساس الذى تقوم عليه الفلسفة البرجماتية والتى تعد أصدق تعبير عن أيديولوجية المجتمع الأمريكى الذى يباشر زعامة المعسكر الرأسمالى ، لو أنك فعلت هذا فسوف تجد بينهما اتفاقاً فى التسليم بضرورة أن يكون الفكر وأن تكون المعرفة « وسيلة » للتغيير والتوجيه ، وإلا فن العبث انفاق الجهد فيها .



ك . ماركس

الوسائل والغايات

ولا شك أن تلك نقلة بها من الثورية ما جعل منهج الفكر يختلف اختلافاً جذرياً فى عصرنا الحاضر عنه فى العصور الغابرة ، إذ لم يكن مفكرو اليونان ومن تابعهم فيما تلا العصور القديمة من قرون ، يسلمون بهذا الرأى ، وإنما العكس من ذلك كان

هو الصحيح عندهم ، فبقدر ما تكون الفكرة بعيدة عن الالتباس بالغايات العملية ، بقدر ما تكتسب من القيمة والشرف . والأساس الفلسفى الذى كانوا يستندون إليه فى ذلك هو أن الإنسان إذا كان يشترك مع سائر الكائنات الحية الأخرى من نباتات وحيوانات — إلى حد ما — فى التركيب والوظائف من تغذية وتناسل وحركة وعمل ، فهو ذو وظيفة أخرى يتميز بها عن سائر هذه الكائنات ، وهى وظيفة « العقل »

وإذاً فالغاية الإنسانية الحقيقية هى التمتع بهذا الامتياز الإنسانى الخالص إلى أقصى حد ممكن . وحياة الملاحظة والتفكر والتبصر والتأمل من حيث هى غاية قائمة بذاتها هى الحياة المثلى للإنسان ، والعقل هو خير مسيطر على عناصر الطبيعة الإنسانية الدنيا كالشهوات والدوافع النزاعة إلى الحركة والنشاط ، وهذه بطبيعتها شرهة مفرطة صعبة الانقياد ، لا تبغى إلا إشباع نفسها ، ولكنها إذا ما خضعت لحكم العقل اعتدلت ، أى سارت فى الطريق الوسط واستخدمت لتأدية الأغراض الصالحة.

والأمر لا يقتصر هنا على كون هذا مذهب فى المعرفة كما عبر عنه أرسطو ، وإنما هو ينعكس فى تكوين طبقات البشر ونظام المجتمع أيضاً ، ذلك أن هذا الاتجاه يقوم على الزعم بأن عدد الناس الذين فى مقدور العقل أن يكون دستوراً لهم فى حياتهم قليل ، وأما عامة الناس فتغلب عليهم الوظائف النباتية والحيوانية ، وهذا راجع إلى أن نشاطهم الفكرى يبلغ من الضعف وقلة الثبات ما يجعلهم دائماً أسرى الأهواء والشهوات الجسمية . وأمثال هؤلاء الناس لا يكونون غايات قائمة بذاتها لأن العقل وحده هو الذى يؤلف غاية نهائية ، فهم كالنباتات والحيوانات وسائل وأدوات للتوصل إلى غايات أبعد منهم ، وإن كانوا يختلفون عنها فى أنهم أوتوا من الذكاء قدراً يؤهلهم لتنفيذ ما يعهد إليهم من



ج . ديوى



ج . آيـر

الأعمال بشيء من الحكمة والسداد . وإذاً فالطبيعة – كما يقولون – ، لا العرف الاجتماعي ، هي التي قضت أن تكون هنالك طبقة من العبيد ، أي أولئك الذين هم وسائل لتنفيذ غايات غيرهم ، أما الطبقة الكبيرة المؤلفة من الصناع فهم أسوأ حالا حتى من العبيد في ناحية واحدة هامة ، فهم كالعبيد مسخرون لخدمة أغراض خارجة عنهم ، لكنهم أقل رقياً من العبيد لأنهم حرموا الاتصال الوثيق بالطبقة الحرة العليا ، ذلك الاتصال الذي يتوافر للعبيد الذين يخدمون في القصور . وكان النساء داخلات عندهم في عداد العبيد والصناع ، إذ يعتبرن آلات حية للتناسل وإنتاج الوسائل للحياة العقلية الحرة .

وسواء أنظرنا من ناحية الأفراد أم من ناحية الجماعة فهنالك فجوة بين مجرد العيش وبين العيش الأمثل ، فلا بد لمن يريد أن يحيا الحياة المثلى أن يعيش قبل كل شيء ، وأن يعيش في ظل مجتمع . فالوقت والنشاط اللذان ينفقان في مجرد العيش وكسب القوت مأخوذان من الوقت والنشاط اللازمين للأعمال التي لها في ذاتها معنى عقلي ، بل إن انفاق الوقت والنشاط في الناحية الأولى يجعل الإنسان غير صالح لمباشرة الأعمال العقلية ، فالوسائل شيء محتقر ، وما يمكن استخدامه فهو وضيع ! !

مجتمع اليونان القديم

فاذا كانت هذه هي فلسفة التنظيم الاجتماعي عند اليونان بل وغيرهم من الشعوب الأخرى التي تأثرت بفكرهم ، فقد كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو في الحقيقة تنظيما معقولا للفكر الاغريقي بعد القيام بما استلزمه هذا التنظيم من التطهير والتنقيح .

واستطاع أرسطو عن طريق منطقه الصوري أن يقدم المجرى الذي ينبغي للفكر أن يسلكه حتى يمكن أن يتم التوافق بينه وبين الواقع القائم والثقافة السائدة ، وأصبح العلم الطبيعي ممكناً بالحد الذي أظهر العالم الطبيعي – على الرغم مما فيه من تقلبات – أمثلة لأشياء معقولة ثابتة نهائية . وكانت النتيجة أن نشأت فكرة عالم أعلى له حقيقة ثابتة ، ومنه وحده يمكن أن ينشأ العلم الصادق ، وفكرة عالم أدنى هو عالم الأشياء المتغيرة التي تختص بها التجربة والأمور العملية . وبالتالي عظم اللامتغير على حساب المتغير ، ما دام من الواضح أن كل النشاط العملي يدخل في عالم التغير . وبذلك كانت وظيفة المعرفة عند الفلسفة هي كشف الستار عن الحق الموجود سابقاً ،

فاذا تكون الفلسفة عندئذ إلا صورة لهذه المعرفة التي تعنى بكشف الستار عن الحق الواقع في ذاته ، عن « الوجود » Being في ذاته وعن ذاته ؟ وماذا تكون الفلسفة عندئذ إلا أن تكون ضرباً من المعرفة تشتغل بالبحث عن صورة من « الوجود » أعلى وأقصى مما تشتغل به علوم الطبيعة ؟

إنها إن عنيت بسلوك الإنسان ، فبأن تضع فوق أفعاله غايات يقال إنها تفيض من طبيعة العقل مما يصرف الفكر عن البحث في الأهداف التي توحي بها خبرة الظروف الدافعة وعن البحث في الوسائل والأدوات المحسوسة لتحقيقها ، ليجعل منه وسيلة هرب من تقلبات الزمان بوسائل لا تحتاج إلى معالجة فعالة للظروف .

ثورة الفكر الماركسي

وكان لا بد للثورة التي شهدتها العلوم الطبيعية من أن يتردد صداها قوياً في أروقة الفلسفة المختلفة ، وتبدد كثيراً من الأوهام التي رانت على عقول الفلاسفة والمفكرين فحجبت عنهم الرؤية السليمة وجعلتهم ينفقون الجهد عصوراً طويلة للبحث عما هو غير قائم ، عن تلك الحقيقة الثابتة المتعالية عن أمور الواقع والتي لا تحتاج إلا لجهد العقل لكشف الحجب عنها ، ذلك أن الحقيقة قائمة في هذا المجرى المتغير المتصل الجريان من حوادث الواقع والأمور

المعاشية ، ووظيفة الفكر هى أن يتوجه إلى هذا المجرى ليلقف ما قد يكون بين جزئياته من روابط وعلاقات يصورها بقوانين علمية حتى يمكن للإنسان أن يغير من هذا المجرى ويوجهه إلى حيثما يريد . بعبارة أخرى أصبح الفكر وأصبحت المعرفة «أداة» و « وسيلة » لتغيير الواقع . والفلسفة صورة من الصور الفكرية التى تعبر عن التفاعل القائم بين أفراد الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبينهم وبين الطبيعة ومن ثم فقد كان حتما عليها أن تتجه هذا الاتجاه الوسلى « من وسيلة » أيا ما كانت نزعتها .

فهذه هى الماركسية ، كما عبر عنها صاحبها كارل ماركس ، تشن هجوماً عنيفاً على الفلسفة خاصة وأنها كانت شائعة بالمعنى الذى يجعلها مجرد تأملات عقلية لا تثمر ولا تغنى الناس من جوع ، ذلك أنها بهذه الصورة وبهذا النهج لا تعدو أن تكون عملية تبريرية يستعيض بها الناس عن واقع أليم يكابدونه ولا يملكون إزاءه تغييراً ولا تبديلا ، فيلجئون إلى هذا التنظيم العقلى المجرد يتخيلون فيه أمانيهم وأحلامهم وقد تحققت عقلياً ما دام تحقيقها عملياً كان أمراً صعباً عسيراً وضرباً من المحال كما كانوا يتصورون . ومن هنا فلكى ينجح ماركس فى نقد الواقع السياسى والاجتماعى الذى كان قائماً فى وقته لجأ إلى نقد هذه الصورة من الفلسفة على أساس أنها تمثل الأسس التى ينبنى عليها الواقع السياسى والتنظيم الاجتماعى ، أو بمعنى آخر يعتبر نقد الفلسفة القائمة طريقة غير مباشرة لنقد الواقع الموجود ، ما دام النقد المباشر لهذا الواقع دافعة واحـــدة به من الخطورة الشىء الكثير . والطريق إلى هذا هو اظهار ما يجب أن تكون عليه الفلسفة من وظيفية تربطها بمشكلات الناس وآلامهم الناتجة عن الصراع الطبقى المحتوم بين القوى المستغلة وقوى الشعب العاملة . إنها يجب أن تتخلى عن تلك الصورة التى تجعل منها ضياعاً واغتراباً لقوى الإنسان وأفعاله وأمانيه وتنتقل إلى الجماهير وتكتسب الصفة العملية ، وبعبارة أخرى يدعو ماركس إلى حمل الفلسفة على ألا تكون إلا التعبير عن العمل ، عن الحياة التى يعيشها الإنسان حقاً .

وليس هذا التحويل لوظيفة الفلسفة كما تراه الماركسية نحو مباشرة شئون الناس العملية ، إلا متابعة لعملية الإصلاح التى قام بها مارتن لوثر عندما ثار ضد الجمود الذى كان قائماً فى النظام والفكر الدينى المسيحى فى العصور الوسطى ، ثم توقف فى منتصف الطريق . بيد أننا — فيما يقول ماركس — ينبغى أن نتنبه إلى أنه إذا كان لوثر قد حرر العلمانيين من الكهنة ، إلا أنه أخضعهم ، أو أخضع أفراد الجمهور على الأقل « الكاهن الداخلى » ، أو للمثل الأعلى العلوى ، والأوامر الأخلاقية المطلقة . . . الخ . وهذا التحرير يكون بذلك قاصراً على الأمراء ، بينما الماركسية تريد أن تمضى به إلى الشعب . كان يجب فى الماضى تحرير الاسراء من الوصاية الخارجية ، وصاية الكهنة ، ويجب الآن تحرير الشعب وتحرير كل انسان من الوصاية الداخلية ، وصاية العالم الفلسفى المؤلف من حقائق وقيم يتخيلها قائمة فى نفسه وما هى إلا تبرير لما يتمتع به الحاكم من سلطة .

والحق أن هذا الأمر كان لا بد وأن يحدث لنظرة الماركسية إلى الفلسفة نظراً إلى أن الأدب كان قد بدأ يتحول على يد جوتسكوف ومونت وفينبرج إلى وسيلة للنضال من أجل تغيير الأفكار وتبديل العادات والأخلاق مما كان يشير إلى الانتقال من الرومانسية إلى الواقعية . والتاريخ نفسه لم يعد كما صوره هيجل من حيث أنه فى تطوره إنما يعبر عن تجليات « للذات » ، لأن التاريخ الإنسانى ليس له بعد من « ذات » ، وإنما هناك ذات ضائعة ، هناك إنسان ضائع ليس ذاتاً حقيقية بتعبير آخر ، وليس هناك تاريخ حقيقى بعد ، بل هناك ما يسبق التاريخ ، وإذا كان التاريخ ليس حركة للذات

تتجلى بها ، فهو إذا معركة قاسية يخوضها الإنسان فى قلب الطبيعة من أجل أن يصل إلى وضع يكون فيه ذاتاً . . .

وإذا كان الإنسان بالعلم قد استطاع أن يحرز تقدماً ملموساً عندما توصل إلى مجموعة من القوانين العامة التى تحكم الظواهر من حيث فاعليته فى التحسين المستمر لأحوال الإنسان وأوضاعه ، فالفلسفة كذلك يمكن أن تكتسب مثل هذه الفاعلية عندما تقف على القوانين العامة التى تحكم الظواهر المختلفة أيا كان نوعها .

وقد توصلت الماركسية نفسها إلى عدد من القوانين التى تزعم أن جميع الظواهر تجرى وفق مبادئها وأحكامها مما جعلها فلسفة تتخذ من نفسها « وسيلة » لمد الإنسان بأدوات التغيير والتقدم حسب ماتتصورها فمن ذلك ما توصلت إليه بما يسمى بقانون صراع الأضداد وتفسيرها ووحدتها ، فهى تؤكد أن تحليل كل شىء يمكن مشاهدته حسياً أو تصوره عقلياً ، إنما يكشف عما يتركب منه من عناصر متضادة وتوجد فى وحدة غير مستقرة إلى حد ما ، وحدة معرضة للتغير . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن كل شىء له تاريخ يرجع إلى طبيعة مكوناته وعلاقاتها الداخلية وكذلك علاقتها بالأشياء الأخرى ، فالشىء المادى الذى أمامى ، والفكرة التى فى رأسى والقيمة الجمالية أو الأخلاقية التى أشعر بها ، أو النظام الاجتماعى الذى أعيش فيه ، بل وأنا شخصياً ، كل هذا يسير فى عملية تغير ، وإن كان فى الوقت ذاته يتركب من وحدات متميزة تكون فى أية لحظة خلال نطاق وجودها فى استقرار نسبى . وإذا عبرنا عن هذا بطريقة رمزية ، فسوف تتضح لنا أن (ا) هى (ا) وهى كذلك لا (ا) . وهنا يبرز الاختلاف الكبير بين هذا القانون وبين ذلك القانون الذى يعرف بقانون الهوية (الذاتية) المعبر عنه بـ (ا) هى (ا) ، والذى تسير وفقه معظم الفلسفات التأملية التى لا تعدو أن تكون عملية اجترار ذاتى للفكر مما لا يؤدى إلى تغيير .. ان القانون الذى يفسر لماذا كانت المجتمعات القديمة تنفر من التغيير على أساس أنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ، بينما القانون الجديد يعد أقرب للحقيقة والواقع لأنه يوقفنا على الطابع الحركى للظواهر ، ويمنح الانسان الأمل فى أن يكون ما سيكون أبدع مما كان .

وإذا كان قانون صراع الأضداد يفسر عملية التغير ، فلا بد من ملاحظة أن التغيرات الكمية بالنسبة لصفات بعينها تتراكم مما يؤدى إلى ظهور صفات جديدة حقيقية فى ذاتها كالصفات الأصلية ولا يمكن ارجاعها إلى ما كانت عليه ، فشجرة المانجو ليست ببذور مانجو كبيرة ، وليس الرجل الراشد رضيعاً كبيراً ، وليست خصائص العدد (٤) مجرد ضعف كمية العدد (٢) ، وهذا هو ما يعبر عنه بقانون تحول الكم إلى الكيف وبالعكس . ثم إنه لا نهاية لسلسلة حدوث التغيرات الكمية وظهور الكيفيات الجديدة ، فكل مرحلة من مراحل التطور (نفى لما قبلها) تعتبر مركباً يحل التناقضات التى كان يشتمل عليها المركب السابق ، وتولد متناقضاتها الخاصة (التى ستنفى فيما بعد على أساس كيفى) ، وهذا هو ما يعرف بقانون نفى النفى .

ولعل هذا يظهرنا على ماتتجه إليه طريقة الماركسية الجدلية من النظر إلى الأشياء على ضوء تغيرها ونموها وتطورها — على عكس نظرة الفلسفات التأملية المثالية — ما يعد معيناً للانسان على أن يتمكن من تحسين أحواله وظروفه ، لأنه عندئذ إنما يملك قوانين تعترف بالواقع وتصوره . وإذا لم يوجد أمان من التغير المستمر فقد وجب أن نعترف بأن الأهمية الأساسية للشىء لا تكمن فى « الحالة » التى يظهر فيها الشىء بالصدفة فى وقت ما ، بل معدل التغيرات واتجاهها ونتيجتها المحتملة ، وهو ما تظهرنا عليه هذه القوانين مما يجعلها بحق هادياً للعمل والبحث العلمى وليست فكرة يقينية جامدة .

وإذا كانت الفلسفة الماركسية هى التعبير المعاصر عن الاتجاه المادى فى الفلسفة، فقد كان من الضرورى أن تنبذ طرق المادية القديمة العتيقة التى وإن تميزت بالوسلية هى الأخرى، إلا أن القصد ليس مجرد الوسلية، وإنما لا بد من مراعاة الهدف الذى تكون فيه الفلسفة وسياة إلى تحقيقه. ففى المجتمع العبودى القديم كانت المادية أداة فى يد الطبقة الارستقراطية التى كان لها وحدها الحق فى ممارسة الحقوق الديمقراطية ضد أفراد العبيد، وعند بزوغ الرأسمالية اتخذت المادية أداة فى يد الطبقات البرجوازية فى معركتها ضد السادة الاقطاعيين ورجال الكنيسة، أما اليوم فالهدف مختلف، ومن ثم فالفلسفة المادية كما تبدو فى آراء الماركسية، وسيليتها تكمن فى اتخاذها أداة فى يد طبقات الشعب العاملة ضد قوى الاستغلال والأمبريالية.

ثورة الفكر البراجماتى

أما البراجماتية فنجد فيها هذا الاتجاه «الوسلى» بصورة أكثر وضوحاً، حتى أنها قد اتخذت عند جون ديوى اسم Instrumentalism أى «الوسلية» مما دعا البعض إلى أن يطلق عليها اسم «مذهب الذرائع» لأنها تعتبر التصورات الذهنية والنظريات مجرد «ذرائع» يتذرع بها الإنسان لتشكيل وقائع المستقبل بطريقة محددة. ويحدد جون ديوى نفسه فكرة الوسلية فى الفلسفة البراجماتية بأنها تعنى «محاولة لتكوين نظرية منطقية دقيقة للمدركات العقلية والأحكام والاستنباطات فى شتى صورها وذلك عن طريق البحث أولا فى الكيفية التى يؤدى بها الفكر وظيفته فى التحديد التجريبى للنتائج المستقبلة..» ويؤكد ديوى كذلك، وبناء على هذه النظرة، ان التفكير المعاصر يجب أن يقبل أن تكون الأولوية للمعارف الخاصة بالحقائق العادية الواقعية حتى يمكن أن نجعل للفلسفة وظيفة اجتماعية، بدلا من أن تكون وظيفتها الوصول إلى المعرفة المطلقة وهى لكى تتمكن من ممارسة هذه الوظيفة يجب أن تتخلى عن النظرة الكلاسيكية التى كانت تؤمن بأن العالم عالم مغلق يتكون من الداخل من صور ثابتة، وله من الخارج تخوم محددة، ذلك أن العالم الذى يقول به العلم الحديث عالم مفتوح، متغير تغيراً لا نهاية له، ولا يحتمل أن يوضع حد معين لتكوينه الداخلى، فهو يمتد إلى ما وراء أى قيد يمكن أن يفرض عليه من الخارج.

وقدرة الفلسفة على ممارسة وظيفتها الاجتماعية، كذلك تستوجب التخلى عما كان شائعاً بين أصحابها القدماء من الظن بالأنواع الثابتة، فاذا كان هذا الكون تحدث فيه تغيرات إلا أنها تغيرات قليلة العدد كما كانوا يتوهمون، ومن أنواع ثابتة وتعمل فى نطاق حدود معينة ثابتة كذلك، لكل نوع من المادة حركته الخاصة به، فمن طبيعة الأشياء الأرضية أن تكون ثقيلة ما دامت غليظة كثيفة، ومن ثم كان دأبها أن تتحرك إلى أسفل. أما النار والأشياء السامية فخفيفة، ومن ثم كانت حركتها إلى أعلى — متجهة إلى مكانها الخاصة بها. أما الهواء فلا يرتفع إلا إلى مستوى الكواكب السيارة، حيث يتخذ حركته الطبيعية وهى حركة تتجه خلف وأمام كما يتضح من حركة كل من الرياح والتنفس، ولما كان الأثير أعلى الأشياء «الفيزيقية» كلها، كانت حركته دائرية خالصة... والتغيرات التى تحدث فى كل هذه الحركات إن أدت إلى صورة محددة أو ثابتة تكون لها قيمة. إن العلم الحديث ينفى هذا نفياً باتاً، فالتغير قائم ودائم ويشمل الأنواع نفسها.

ولعل الكتاب الذى أصدره «وليم جيمس» عام ١٨٩٠ بعنوان: «مبادئ علم النفس» هو الأساس الذى قامت عليه وسلية البراجماتية حيث إنه حاول أن يجعل المنهج العلمى سبيلا إلى دراسة الموضوعات الانسانية مما أدى إلى تغير وجهة نظر الفلسفة بازاء العديد من المفاهيم والأفكار التى تناولها

الفلاسفة السابقون تناولا تأملياً نظرياً ميتافيزيقياً ، فقد أنكر جيمس أن الاحساسات والصور والأفكار مفكك بعضها عن بعض ، وأحل محلها فكرة « مجرى مستمر التدفق » أطلق عليه « مجرى الشعور » كما نظر إلى العقل على اعتبار أنه نمط معين من السلوك يعالج به الإنسان بيئته على نحو يعينه على الحياة ، فالعلامة الدالة على وجود العقل فى أية ظاهرة سلوكية هى أن نلحظ فيها استهدافاً لغايات مستقلة : واختيارا للوسائل المؤدية إلى بلوغ تلك الغايات مما يوجب النظر الدائم إلى المستقبل الذى هو رائد نشاط الإنسان ، لأن معنى نشاطه لا يكون إلا بالنظر إلى ما يتولد عنه من نتائج من شأنها أن تغير أوضاع الأشياء تغيراً كبيراً أو صغيراً يكون سبباً فى إزالة مشكلاته التى اعترضت سبيله .

والبراجمانية فى نظرتها هذه إلى العلاقة بين الفكر والواقع بين النظر والعمل ، انما تحاول أن تعلم الفلسفة وتجعل منها وسيلة يمكن أن تكون ذات فاعلية فى ترقية شئو الانسان مثلها فى ذلك مثل العلم ، ولهذا نبذت الطرق القديمة فى المعرفة . ألا يدلنا العلم على أننا نحصل على معارفنا العلمية بتنظيم مدبر لطريق محدود مخصص للتغير ؟ وأن طريقة البحث الطبيعى هى إجراء بعض التغير لنرى أى تغير آخر ينشأ عن ذلك ، والترابط بين هذه التغيرات — حين تقاس بسلسلة من الاجراءات — يكون الموضوع المحدود للمعرفة ؟ فاذا كان الأمر هكذا فى مجال العلم فهل ندهش إذا رأينا تلك القفزات الرائعة التى جعل العلم الإنسانية تقفزها إلى آفاق بعيدة من الرقى ؟ فلم لا تصطنع الفلسفة هذه المعرفة الوسلية ؟ إنها إن اصطنعتها فلا بد ألا ننظر إلى المعرفة باعتبارها متعة جمالية لخواص الطبيعة من جهة أنها أثر من صنع الفن الإلهى ، بل على اعتبارها وسيلة للتوجيه الدنيوى ، أى طريقة لإحداث تغيرات مقصودة تعدل من اتجاه سير الحوادث .

بين الماركسية والبراجماتية

وإذا كنا نذهب إلى إبراز صلة مابين الماركسية والبراجماتية من حيث التأكيد على قوة الرابطة بين الفكر والعمل والتأكيد على ضرورة أن تكون الفلسفة ذات وظيفة اجتماعية تهدى الناس فى معاشهم ووسيلة للتغيير والتقدم الانسانى . إلا أن الماركسيين أنفسهم ينفرون من ابراز هذا التشابه وينكرون انكاراً تاما أن تكون ثمة رابطة بين الماركسية والبراجماتية فى هذا الشأن على اعتبار أن البراجماتية — كما يقولون — ما هى إلا فلسفة مثالية أصلا قد تزيت بزى زائف من العلمية ، إنها سلاح فى يد مفكرى البرجوازية الامبريالية تشهره فى وجه طبقات الشعب الكادحة تحت ستار العلم وهى بعيدة عنه بعد السماء عن الأرض إن صح هذا التعبير ؛ وذلك أن البراجماتية إذا كانت تتظاهر بأنها فلسفة عمل إلا أنها فلسفة فردية ذاتية المفهوم نحو العمل وتقوم على أساس غير علمى مؤداه أن العالم لا معقول وغير معروف ، وينقلون عن وليم جيمس قوله إننا نعيش فى هذا العالم كما تعيش الكلاب والقطط التى قد نراها فى مكتباتنا . . إنها ترى الكتب وتسمع ما يقال من محادثات ، ولكنها لا تفقه من ذلك شيئاً ، وليس لها من فاعلية ولا من إيجابية فيما يجرى حولها من شئون !

والحق أن البراجماتية كما تظهر فى بعض كتابات جيمس تتسم بما يقوله الماركسيون من الذاتية والنفعية الشخصية والاستناد إلى أسس غير علمية كالاعتقاد فى عالم غير منظور ، والإيمان بالشعور كطريق للمعرفة وخاصة فيما يتصل بالمسائل الدينية . . بيد أنها ليست كذلك كما تظهر فى كتابات بيرس وديوى ، فديوى لم يرد بوسلية الأفكار والمعارف أن تخدم مصلحة شخصية ونفعا فرديا وإنما أراد بها المصلحة الاجتماعية والنفع الجماعى ، حتى انه اتخذ من ذلك الرأى وسيلة الى انتقاد طريقة الحياة الأمريكية نفسها والتى غلبت عليها النفعية والفردية بصورة لامثيل لها .

ثم الوضعية المنطقية

ولم يقتصر هذا الاتجاه الوسلى بطبيعة الحال على

هاتين الفلسفتين فقط ، فهناك شعبة أخرى من الفلسفة ترمى إلى نفس الاتجاه وإن اختلفت وسيلتها عنهما ، وهى « الوضعية المنطقية » . فعلى الرغم مما تدعو إليه هذه الفلسفة من وجوب ابتعاد المشتغلين بالفلسفة عن تناول الأمور الطبيعية والأمور الإنسانية بالدراسة والبحث على أساس أن هناك علوماً هى صاحبة الشأن فى هذا وما على الفلسفة إلا أن تتناول عبارات أصحاب هذه العلوم فتسلط عليها ضوء التحليل اللغوى لإبراز الصحيح فيها من الزائف ، أقول على الرغم من هذا فان هذه الفلسفة بدعوتها هذه قد ساعدت الإنسان على أن يسلك فى أموره العلمية ونشاطه الثقافى على أساس من الاستقامة والسلامة بما بذلته من جهود فى سبيل توضيح عباراتنا الكلامية وإزالة ما قد يلتبس بها من ضباب الغموض والابهام . انه إذا كان الناس فى سلوكهم وأنواع مناشطهم المختلفة انما يصدرون عن مبادئ معينة ومفاهيم خاصة ، فلا شك أن خير سبيل تقوم به هذه المناشط هو الوضوح الفكرى الذى تكون عليه المعانى والمبادئ والمفاهيم التى يصدرون فى سلوكهم عنها .

وعباراتنا الكلامية لا تقل عن ذلك شأناً ، فهى لكى تؤدى المقصود منها لا بد وأن تكون واضحة المعانى ، والتحليل اللغوى هو السبيل إلى ذلك ، وهو تلك المهمة التى اضطلعت بها الوضعية المنطقية . وإنها لمهمة خطيرة ، لأن المعرفة الواضحة الدقيقة بأى شىء كائناً ما كان هى ولا شك خطوة إلى أمام فى سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به . يقول وتجنشتين : « ليست الفلسفة علما بين العلوم الطبيعية ، بل موضوعها هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقيا ، فليست هى بنظرية من النظريات ، بل فاعلية ... » . وهذه الفاعلية من نوع معين ، هى ليست بمجموعة أقوال نقولها باغين بها أن نصف شيئاً ، إنها « فعل » لا « قول » ، ذلك أن تحليل العبارة الكلامية إلى عناصرها إنما هو ضرب من النشاط ، « إن الفلسفة فاعلية فى عقولنا تتميز بعلامات معينة من شتى ضروب الفاعلية الأخرى ، إذ يميزها أنها نشاط وفعل فى طريقة ومنهج ، ولو عرفنا ما منهجها ، استطعنا أن نعرف بذلك ما هى » .

سعيد إسماعيل على

الزوابع التى أثارتها الزوبعة

عندما قال محمود دياب مؤلف مسرحية « الزوبعة » إن « بئر السلم » مأخوذة من مسرحيته ، ثارت الزوبعة الأولى ولم يعرف الناس حقيقة هذا الزعم . . . وقال حسين جمعه مخرج المسرحية إنها نالت فى مهرجان المحافظات الذى أقيم أخيراً فى القاهرة أكبر الدرجات ومع هذا منحت المركز الثانى بعد الإسكندرية ، وهنا ثارت الزوبعة الثانية ، وعرف الجميع أن فرقة كفر الشيخ ظلمت فى هـذا التقدير . .

وفى الأيام القليلة الماضية أثارت المسرحية زوبعتها الثالثة . . والبقيـة تأتى . . أما هذه الزوبعة الأخيرة فهى أهم حدث فى مسرحنا المصرى المعاصر . . تجربة الاتجاه إلى الجماهير العريضة والالتقاء بها فى أعماق الريف ومحاولة كسب جمهور جديد وغير عادى للمسرح . وقد نجح حسين جمعة فى هذه التجربة التى استمد فكرتها من جاك كوبو المخرج الفرنسى الذى ترك مسرح « الڤيوكولو مبييه » وطاف بالأقاليم بحثاً عن جمهور جديد وعناصر جديدة إلى أن وجد الجمهور وعثر على العبقرى جون لوى ـ بارو وكثير غيره من الفنانين .

هكذا فعل حسين جمعة : نجح فى العثور على خامات طيبة تدخل عالم المسرح لأول مرة وتثبت موهبتها عن جدارة . . نجح فى جعل هذه الخامات نجوماً مسرحية تشكل فرقة إقليمية تقف فى طليعة فرق الأقاليم ، جميعاً ونجح كذلك فى إقامة العرض المفتوح فوق غيط مكشوف بجوار النيل بقرية مطوبس إحدى قرى محافظة كفر الشيخ . هذا العرض الذى حضره ١٥ ألف متفرج يرتدون لباسهم الرسمى « الجلباب » ويجلسون على مقعدهم المفضل « الأرض » . . انبهر الفلاحون فى البداية بالحدث الجديد الذى يشبه تماماً دخـول الكهرباء ، وسريعاً ما تأقلموا وسريعاً ما تجاوبوا مع أحداث المسرحية . . . فكانوا يصفقون للخير ويحزنون للشر . . يفرحون لسعادة الأبطال ويبكون لشقائهم ، ساعد على ذلك إطار المسرحية « الفلاحى » ومضمونها الواضح البسيط .

هذه هى جوانب التجربة الرائدة . . تلك الجوانب التى تتطلب الوقوف عندها طويلا ومحاولة تعميقها والعمل على تعميمها فى كل القرى عن طريق الفرق الإقليمية ، تلك الفرق التى تكونت من أجل المهرجان ثم راحت فى نوم عميق لم تستيقظ منه حتى الآن .

من جغرافية الإسلام

دكتور جمال حمدان

● إن الإسلام يكسب ، ويكسب بمعدل الربح المركب ، ومن المرجح أن قوته النسبية فى ديموغرافية العالم ستتمدد باستمرار ، وقد لا تحل دورة القرن إلا وقد أصبح خمس البشرية من المسلمين .

● العالم العربى هو أولا النواة النووية فى الإسلام ، وهو بعد القطب المغناطيسى للمؤمنين . لكن العالم العربى بعد هذا أكثر من قلب : إنه أيضاً رأس ، ورأس مؤثر وموح عند ذلك ، على الأقل فى القطاع الغربى من الإسلام .

● نحن ما زلنا بحاجة إلى دراسة متكاملة ترسم جغرافية الإسلام من حيث هو غطاء روحى واسع الانتشار ، بالغ الخطورة فى الحياة اليومية المعاصرة : المادية والثقافية ، والاقتصادية والسياسية ، لقطاع كبير من البشرية .



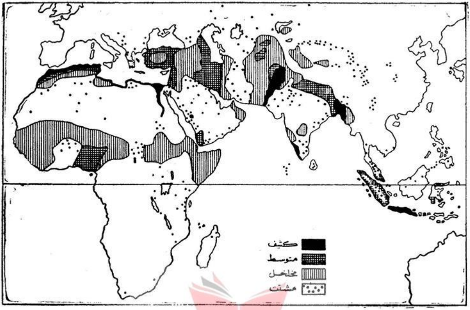


(شكل ١) هلال الإسلام فى العالم القديم

ليس ثمة بين أيدينا — فيما نعلم — دراسة تفصيلية كاملة ودقيقة عن الصورة الجغرافية الراهنة لتوزيع الإسلام فى العالم . وحقاً تحفل كتب المستشرقين والدراسات الإسلامية (الاسلامولوجيا كما يسمونها) بأكثر من مسح تخطيطى أو ثبت إحصائى للمسلمين فى هذه القارة أو تلك أو لانتشار الإسلام التاريخى هنا وهناك ؛ ولكنها فى الأعم الأغلب لا تعدو أن تكون خطوطاً عريضة أو إلماعات سريعة متناثرة ، وكثيراً ما تعتمد على أرقام قديمة أو غير وثيقة ، وأحياناً — وهو أمر جد مفهوم — قد لا تتحرى النزاهة العلمية المطلقة .

ولهذا فنحن ما زلنا بحاجة إلى دراسة متكاملة ترسم جغرافية الإسلام من حيث هو غطاء روحى واسع الانتشار ، بالغ الخطورة فى الحياة اليومية المعاصرة . المادية والثقافية ، والاقتصادية والسياسية ، لقطاع كبير من البشرية .

وما نزعم أن هذا البحث الذى نقدمه الآن يمكن أن يسد هذه الثغرة تماماً ، ولكنا نحسب أنه يقدم أرضية عامة ونقطة ابتداء صالحة لمزيد من التعمق والتمحيص . إنه مدخل ، مدخل لن نعرض فيه لأكثر من واقع التوزيع الجغرافى الراهن للإسلام ، فى جولة استقراء واستقصاء أشبه شيء بالرحلة العلميـــة travelogue ، لا تستدعى بالضرورة أن نعود إلى القصة التاريخية لانتشار العقيدة إلا بمقدار ما تلقى من ضوء على الصورة الراهنة ، كما لا تتعرض بأى قدر من تحليل للجوانب السياسية أو الاجتماعية المنبثقة من الوجود الإسلامى أو فيه ، فضلا عن أن تحاول اقتحام « نظرية عاملة » شاملة تجمع



(شكل ٢) كثافة الإسلام السكانية . لاحظ النمط الحلقى الهامشى فى توزيع كتل الإسلام

شتات الصورة فى نظام مورفولوجى واحد أو تخضعه لفلسفة إيكولوجية أحادية . فان بدا هدف هذا البحث لأول وهلة مجالا ضيقاً إن لم يكن متواضعاً ، فإن الرحلة نفسها ، إذ نلهث معها عبر القارات والمحيطات والعوالم الشتى ، جديرة بأن تقنعنا أن بعض الاستقراء الأولى للمادة الخام قد يكون أشق منالا من بعض التنظر العلمى والتقنين أو التفلسف المنهجى الذى ، على أية حال ، قد نعود إليه فى دراسات منفصلة .

أبعاد العالم الإسلامى

ليس سهلا أن نحصر عدد المسلمين فى العالم بدقة ، فما كانت الاحصاءات دائماً ميسورة ولا كانت التقديرات بعدها شيئاً يقينياً . من ثم تتفاوت التقديرات تفاوتاً كبيراً ، ولكنها لا تقل الآن بحال عن ٤٠٠ مليون ، وربما رفعها البعض إلى نصف البليون ، ومن الكتابات الدراجة ما يقفز بالمجموع على غير أساس إحصائى إلى نيف وستمائة مليون . ومن الانصاف ، بل الواجب العلمى هنا أن نقرر أنه بقدر ما تجنح التقديرات الغربية إلى التهوين والتقليل من حجم الإسلام ، بقدر ما تندفع الكتابات العربية إلى التهويل والتضخيم . وكل من الاتجاهين ليس من العلم ولا من الدين فى شىء ، ويبقى أن الإسلام يمثل بالتقريب ١٥٪ من سكان هذا الكوكب الذين يبلغون اليوم نحوا من ٣٣٠٠ مليون نسمة ، أو قل إن واحداً من كل ستة أو سبعة أشخاص فى العالم يدين بالإسلام .

والإسلام بعد هذا فى توسع ديناميكى مطرد بعيد المدى ، بل لعله اليوم أكثر الأديان نمواً عددياً .



فهو من ناحية يكسب كل يوم أرضاً جديدة وقوى مضافة على امتداد جبهة عريضة فى إفريقيا وربما فى آسيا المدارية بالإضافة إلى العالم الجديد شماله والجنوب ، ومن ناحية أخرى يتفق أن أغلب مناطق العـالم الإسلامى يعد من أقاليم النمو السكانى السريع حيث لم تزل معدلات المواليد مرتفعة فى الوقت الذى انخفضت فيه معدلات الوفيات انخفاضاً كبيراً .

أى أن الإسلام يكسب ، ويكسب بمعدل الربح المركب ، ومن المرجح أن قوته النسبية فى ديموغرافية العالم ستتمدد باستمرار ، وقد لا تحل دورة القرن إلا وقد أصبح خمس البشرية من المسلمين .

ويجوز لنا هنا أن نشير — عابرين — إلى أثر الاستعمار على توسع الإسلام . فما أكثر ما يتردد فى كتابات الاستعمار عن « فضله » فى زحف الإسلام فى القرن الأخير ، خاصة فى إفريقيا ، بما قدم من تسهيلات حديثة ومواصلات لانتقاله ، وبتبنيه له « كوسيلة ما للتحضير » ، وبعدم معارضته له كقوة سياسية وكأداة تشريعية . وهذه النغمة تملأ المصادر الفرنسية والإنجليزية على حد سواء ، كما لا تخلو منها الكتابات الهولندية عن إندونيسيا ، وإن كانت أحد نبرة فى الأولى بوجه خاص .

ولكن الحقيقة الموضوعية أن دخول الاستعمار جاء سداً أمام انتشار الإسلام ، أثقل خطوته وإن لم يستطع حقاً أن يشل حركتـه .

ولولاه لكانت خريطة الإسلام اليوم على الأرجح شيئاً يختلف كثيراً عما هى عليه الآن . وعلى سبيل المثال ، فان التبشير الاستعمارى ، لا سيما فى إفريقيا ، إنما تم على حساب الرصيد أو الاحتياطى الكامن بالقوة للإسلام . وفى الهند — مثلا آخر — حيث عمق الاستعمار عن عمد الصراع الدينى بين المسلمين والهندوس ، أدى التعصب الجديد إلى وقف أو إبطاء زحف الإسلام الذى كان منطلقاً فى شبه القـارة .

وإذا نحن أردنا أن نضع الإسلام فى مقياس الأديان العالمية الكبرى ، وجدناه يأتى فى المرتبة الثالثة بعد البوذية فالمسيحية ، بينما بعده تأتى الهندوكية . وتكاد قوة الإسلام أن تتعادل عددياً مع قـوة الكاثوليكية كبرى طوائف المسيحية . غير أن لنا ، إذا اعتبرنا أن الأديان السماوية هى الأديان بمعنى الكلمة ، أن نقول إن العالم المعاصر يستقطب فى واقع أمره فى قطبين لا ثالث لهما : المسيحية والإسلام ؛ فهاتان هما — توحيديا — الديانتان الفعالتان اللتان تتقاسمان ، ربما تتنازعان ، العالم اليوم . أما اليهودية فبحجمها (١٥ — ١٦ مليونا) وبإحجامها عن التبشير فوقعة حفرية بلا تحفظ أو تحيز .

ولئن بدا الإسلام اليوم — موضوعياً — أقل عدداً وأضعف ناصراً من المسيحية ، فما هو إلا نمط وتوازن حديث العهد نسبياً ولم يتحقق إلا منذ الكشوف الجغرافية وتوسع أوربا المسيحية فى العالم الجديد والقديم ، ثم أكدته بصفة حاسمة الثورة الديموغرافية العارمة التى عرفتها أوربا الصناعية منذ القرن التاسع عشر . أما قبل ذلك فمن المرجح أن العكس كان صحيحاً ، بينما من المؤكد أن رقعة الإسلام كانت أشد تراميا واتساعاً من رقعة المسيحية فكموشر وعلى سبيل المثال ، حين كانت أوربا تعد ١٠٠ مليون نسمة فى سنة ١٦٥٠ ، كان لإفريقيا نفس العدد فى حين بلغت آسيا ٢٥٠ مليون نسمة . وعدا هذا فهناك الدليل التاريخى غير المباشر ، حين كان الشرق الإسلامى مركز الثقل الحضارى والسياسى فى العالم الوسيط .

أما من حيث الرقعة ومدى الانتشـار ، فالاسلام دين عالمى أو كوكبى بلا مراء ، رغم ما يدعيه البعض من أنه دين جزئى أو إقليمى أحياناً أو من أنه دين « إفريقاسى » أحياناً أخرى . إذ يوشك ألا تكون هناك دولة فى عالم اليوم لا يتمثل الإسلام فيها ولو ببضعـة عشرات من الآلاف كما فى استراليا أو غرب أوربا مثلا .

وإن عد هذا وجوداً رمزياً ، فان جسم الإسلام

الحقيقى — بيت الإسلام — يظل يشغل حيزاً جغرافياً هائلا بأى مقياس .

فالإطار الخارجى الأقصى للإسلام يصل شمالا حتى أعالى الفولجا غير بعيد عن دائرة العرض ٦٠° شمالا ، ويترامى جنوباً حتى نهاية إفريقيا عند الرأس على خط عرض ٣٥° جنوباً . أما شرقاً بغرب فنحن نلهث مع الإسلام من خط طول ١٢٠° شرقاً حيث الفلبين إلى حوالى ٢٠° غرباً عند الرأس الأخضر . فهذه شقة تبلغ ٩٥ درجة بالطول ونحو ١٤٠ درجة بالعرض ، أى حوالى ربع وثلث محيط الأرض على الترتيب ، أو ما يعادل نصف دورة من دورة الليل والنهار ونصف دورة من دورة فصول السنة على التوالى . . وبهذا فان محيط الإسلام يتحدد أساساً بنصف الكرة الشمالى أولا وبنصف الكرة القديم ثانياً . فالإسلام جنوب خط الاستواء أطراف وأصابع ثانوية ، وهو فى العالم الجديد شظايا سديمية متطايرة . وهذا — بالمناسبة — هو النمط الهيكلى العريض لتوزيع السكان العام على الكرة الأرضية . ذلك الربع من الكرة الأرضية هو إذن « الربع الإسلامى » كما قد نقول .

ويمكننا أن نعبر عن هذا الامتداد النادر بأكثر من طريقة أخرى فنقول إن الإسلام يمتد فى قوس محدد من بكين إلى كازان إلى بلغراد فى الشمال ، أو فى قاطع من فرغانة إلى غانة كما كان يقول مؤرخو الإسلام ، أو فى قاطع آخر من جبل طارق الأطلسى إلى سنغافورة جبل طارق الهادى ، أو من مالاجا بالأندلس إلى ملقا بالملايو (وكل من الاسمين مشتق من ملقى العربية) ، من أرض المور بالمغرب إلى قبائل المورو بالفلبين (وكل من تسمية الإسبان للمسلمين) كذلك يمكن أن نحدد قاعدة العالم الإسلامى فى الجنوب بمحور يمتد من قبائل السنغال حتى قبائل التاجال (بالفلبين) ، أو من غينيا إلى غينيا الجديدة . أما بالطول ، فدونك من الفولجا والدانوب حتى الزمبيزى والليمبوبو . وبعامة ، فتلك أبعاد لا تقل بحال عن نصف مساحة العالم القديم ، ولا يفوقها من بين الأديان جميعاً إلى أبعاد المسيحية .

الإسلام بين القارات الثلاث

ويحسن هنا أن نتعرف على توزيع الإسلام بين القارات الثلاث . فأوربا ، بما فيها الاتحاد السوفييتى الأوربى ، لا تضم من المسلمين إلا نحو ١٥ مليوناً يتركز ٤ ملايين منها فى البلقان خاصة غربه وبالأخص فى يوجوسلافيا ، والباقى فى سوفيتيات جنوب الاتحاد فى القوقاز وشمال البحر الأسود . تلك إذن مجرد بقايا محدودة الوزن ، وجبهة متراجعة تاريخياً وحالياً إذا ما قورنت باسلام أوربا الوسيطة المتأخرة ، بل بأوربا القرن التاسع عشر .

فطوال العصور الوسطى كان الإسلام يغطى جزر البحر المتوسط لا سيما صقلية والبليار فضلا عن الجزء الأكبر من إسبانيا وخاصة الأندلس . وقد انحسرت هذه الجبهة مع طرد المور . غير أن المد العثمانى جاء كبديل وتعويض فى أقصى الشرق ، فكان الإسلام فى العصور الحديثة أعظم ثقلا وأوسع انتشاراً فى كل جنوب شرق القارة حتى الدانوب والمجر إلى سهول جنوب أوكرانيا . ثم بدأ التقلص والانكماش إلى أن اشتدمع القرن الماضى ، ثم استكمل بتبادلات السكان والأقليات فى العشرينات الماضية ، فقد كانت هذه التبادلات السكانية الضخمة فى حقيقتها تبادلات دينية بين الإسلام والمسيحية .

وحتى فى أيامنا هذه سجل الإسلام انكماشة أخرى حين نقل الاتحاد السوفييتى بالجملة كثيراً من الأقليات الإسلامية فى القرم والفولجا إلى سوفيتياته الأسيوية أثناء الحرب الماضية وتقدم الألمان ، وإن كان قد سمح لبعضها بالعودة فى الستينات . كذلك فقد أخرج كثير من المسلمين من بلغاريا واتجهوا إلى تركيا منذ عام ١٩٥٠ .

والمحصلة النهائية هى أن الإسلام الآن ليس إلا ظلا باهتاً لما كان عليه فى يوم ما فى أوربا المتوسطة والجنوبية الشرقية . بيد أننا ينبغى أن نضيف أن هذا

التراجع والانكماش هو عملية زحزحة وخروج وليس ردة دينية بطبيعة الحال ، فيكاد الإسلام أن ينفرد بين الأديان جميعاً بأنه لم يعرف أى ارتداد عقائدى بمعنى التحول عنه إلى غيره وإن عرف الانحسار والتراجع الجغرافى فى أكثر من مرحلة وفى أكثر من جهة . هذا ، وإذا كان الإسلام قد سجل « كسباً » حديثاً فى أوربا ، ممثلا فى الهجرة من المغرب العربى ، خاصة من الجزائر ، إلى فرنسا حيث يقيم نحو ثلث مليون منهم ، فان هذا وضع خاص جداً ومؤقت ولا يمكن أن يعد توطناً حقيقياً دائماً .

وإذا كان الإسلام قد تراجع أو تضاءل فى أوربا ، فهو على العكس من ذلك فى إفريقيا : جبهة مدية زاحفة بقوة وإيقاع لا يعرفهما فى اى قارة أخرى كما لا يعرفهما أى دين آخر سواه فى الوقت الحالى فى أى مكان . فلقد قدر عدد المسلمين فى عام ١٩٣١ بنحو ٤٠ مليوناً ، بينما قدر فى عام ١٩٥١ بنحو ٨٥ ــ ٩٠ مليوناً ، وهو الآن بلا شك يتعدى علامة المائة بكثير ، ربما مائة ازدادوا عشراً أو خمسة عشر . وهذا من مجموع قدره نحو ٣٠٣ ملايين حالياً يعنى زهاء ثلث القارة ، وهى طفرة لا يمكن أن تفسرها الزيادة الطبيعية وحدها .

وهكذا إذا كان الإسلام قد فقد البحر المتوسط « كبحيرة إسلامية » ، فانه قد كسب إفريقيا كقارة إسلامية . غير أن زحف الإسلام فى إفريقيا المعاصرة يختلف عنه فى آسيا الوسيطة ، ففى الماضى كان اكتساحة سريعة أخاذة وخاطفة كالطوفان ، وهو الآن أقرب إلى الانتشار الغشائى (الأسموزى) الهادئ ، وئيد ولكنه أكيد .

والإسلام بهذا وبعد هذا لا يزيد فى إفريقيا عن قوته العددية فى أى من الباكستان أو إندونيسيا بكثير أو بالتقريب ، وبالتالى لا يكاد يبلغ خمس قوة الإسلام فى العالم . ولكنه مع ذلك كفيل بأن يجعل منها « قارة الإسلام » بالضرورة لأن الإسلام لا يصل إلى نسبة الثلث فى أى قارة سواها . أبعد من هذا تعد إفريقيا ، أكثر من أى قارة أخرى ، جبهة زيادة وزحف الإسلام واحتياطى توسعه فى المستقبل .

> فكل شئ بإجماع – وقلق ! – كل الكتاب والمبشرين الغربيين قبل سواهم يشير إلى أن دين المستقبل فى قارة المستقبل إنما هو الإسلام .

آسيا ، بسهولة ، هى مركز ثقل الإسلام وبيته الحقيقى مثلما كانت موطنه الأصلى ، وحدها تضم أربعة أخماس مسلمى العالم أو نحو ٣٧٥ مليون نسمة ــ آخرون يقولون ٢٨٠ مليوناً . فهى إذن للإسلام كأوربا للمسيحية : قلعة وكعبة وقلب .

غير أن وزن الإسلام النسبى فى آسيا أضعف منه بكثير فى إفريقيا ، حيث لا يزيد عن ٢٠٪ من مجموع سكان القارة البالغ ١٧٨٣ مليوناً (١٩٦٤) . أى أن المطلق هنا والنسبى فى تعارض ما بين القارتين . وهذا ، بين قوسين ، يكاد يكون عكس الوضع بين أوزان وأثقال قطاعى العالم العربى فى آسيا وفى إفريقيا .

كذلك فان الإسلام فى شماله الأسيوى قد أصابه بعض ما أصاب الإسلام الأوربى من تقلص وتدهور لا يرجحه ــ فيما يبدو ــ ما يكسبه فى جنوبه الموسمى ومن ثم فهو إلى الاستقرار والثبات النسبى أقرب ، وذلك على مستوى القارة ككل . والمقدر أن الإسلام فى جنوب القارة لا ينمو الآن إلا بالزيادة الطبيعية للسكان وحدها وبمقدارها .

ولعله قد تبدت للقارئ الآن ، من ديناميكيات الإسلام فى القارات الثلاث ، حركة محددة حديثة أو معــاصرة ، لا يمكن أن تخطئهــا العين .

> إن جسم الإسلام ككل يزحف تحت ناظرينا فى حركة كتلية من الشمال إلى الجنوب ، فيستبدل على أطرافه الجنوبية عروضاً سفلى بعروض عليا على أطرافه الشمالية . وهو بهذا يزداد دفئاً أو حرارة إذ يزداد ابتعاداً عن القطب واقتراباً من خط الاستواء ؛ إنه باختصار وبالمجاز « يهاجر » من أوربا إلى إفريقيا .

ولكم أعطت هذه الحركة من مادة لناقدى الإسلام ، ولكم أعطاها الاستعمار من دلالة وتأويل ! فهؤلاء الذين طالما قذفوا الإسلام بكل النعوت ،



فسروا هذه « الزحزحة القارية » للإسلام على أنها انزلاق من مستوى حضارى أعلى إلى آخر أدنى ، يمثل ما هى تحول عن الجنس الأبيض المسيطر إلى الأجناس « الملونة » المستعمرة . ومن هذا وذاك خرجوا ما شاء لهم من دعاوى ، ليس أشدها نكراً أن الإسلام ليس دين الحضارة الراقية أو أنه « دين الملونين » أو دين مدارى وحسب ! ولسنا هنا فى معرض الدفاع ، ولكنا نقدم هذه الاتهامات والتأويلات تذكرة للدارسين .

مورفولوجية العالم الإسلامى

الآن ، كيف يبدو النمط الجغرافى للإسلام أو كيف تتشكل مورفولوجيته العامة داخل إطاره الكبير فى العالم القديم ؟ ثمة يجبهنا فى شكل الإسلام ، إذا نظرنا إلى خريطة توزيعه الفعلى ، نمط قوسى أساسى يتوسط المثلث القارى ويتعامد عليه بصورة ما كمحور هيكلى أو كنطاق محدب ، يترامى بعمق متفاوت ولكنه عظيم ، ويواكب بصفة تقريبية نصف دائرة المحيط الهندى ويوازيها ويكاد يحف بها . وهذا القوس العظيم الذى يبدأ بجناح أيسر عميق عريض فى إفريقيا من عروض مدارية سفلى ، لا يلبث أن ينثنى شمالا لينتظم غرب آسيا ووسطها فى عروض أعلى بكثير ، ثم إذا به يعود فى جناحه الأيمن فينحنى نحو الجنوب مرة أخرى وذلك فى جنوب آسيا وجنوبها الشرقى حيث يضيق كثيراً ويدق أحياناً حتى ليتقطع ويتبعثر ، إلى أن ينتهى كما بدأ فى عروض مدارية أو استوائية .

هذا فى معنى حقيقى جدا هو « هلال الإسلام ! » وفى قلبه ، ونكاد نقول كنجمته ، يستقر المحيط الهندى ، الذى هو منطقياً وبالضرورة « محيط الاسلام » . . وإذا كان الإسلام قد فقد البحر المتوسط كبحيرة إسلامية أو شبه إسلامية تقليدية ، فقد كسب المحيط الهندى الذى أصبح « البحر المتوسط » الجديد فى العالم الإسلامى ، الحضارمة والعمانيون إغريقه وبنادقته وإن لم يكونوا رومانه . . وبعامة ، فن هذا الشكل القوسى تنبثق حقيقة أساسية وهى إن دار الإسلام فى إفريقيا تتركز بالدرجة الأولى فى نصفها الشمالى ، بينما تقع من آسيا فى نصفها الجنوبى .

وقد يمكن أن نرى فى تركيب هذا الهلال قدراً ما من السمترية والتناظر ، فننظر إليه على أنه يتألف من قلب وجناحين : قلب قارى ضخم متصل يمتد بلا انقطاع من حدود الصحراء الكبرى حتى وسط آسيا ؛ وبعده يبدأ جناحان جزريان يتحول الإسلام فى كل منهما إلى أرخبيل أو مجموعة من الجزر صغرت أو كبرت ، فى الغابة فى إفريقيا جنوب الصحراء أو فى المحيط فى آسيا الموسمية . إلا أن الجناح الإفريقى لا يقاس البتة وزناً وثقلا بالجناح الأسيوى . ولهذا فقد يكون من الحر لنا أن نكتفى بأن نميز فى هلال الإسلام بعامة بين قطاعين جوهريين واضحين بما فيه الكفاية : قطاع غربى وآخر شرقى ، خط التقسيم بينهما يمر بالتبت والهند .

غير أننا قبل أن نتتبع كلا من هذين القطاعين بالدراسة ، ينبغى أن نستدرك حقيقة هامة فنقول إن الإسلام كدين وإن بدا فى معظم رقعته نطاقاً متصلا فهو كسكان يتألف أساساً وبالدقة من أرخبيل — ليس أرخبيل العرب إلا جزءاً منه — من الجزر أو الواحات البشرية المركزة المتباعدة فى وسط بحر الرمال أو بحر الماء . ولا تعارض فى ذلك بين الحقيقتين الدينية والديموغرافية . فالنمط السكانى كتل متبلوة يفصلها عن بعضها البعض مساحات شاسعة من الصحارى أو المرتفعات تكاد تكون من اللامعمور .

ثمة كتلة المغرب العربى مثلا ، ثم مصر ، وسودان السفانا على الجانب الآخر من الصحراء الكبرى ، وهناك كتلة الشام والعراق ، ونواة تركيا وإيران ، وكتلتا الباكستان الغربية والشرقية ، حتى

نصل إلى الأرخبيل الأندونيسي ، هذا عدا كتلة الصين وكوكبة الاتحاد السوفيتي . ويمكن أن نضيف في النهاية أن توزيع الإسلام بعامة يأخذ فى ذلك كله صورة ونمط توزيع السكان عامة فى محيطه إلى حد بعيد ، وهذا أمر منطقى حيث إنه إن لم يمثل الأغلبية السائدة فى كثير من مناطقه فهو على الأقل جزء لا يتجزأ من الغطاء البشرى فيها .

بل إن هناك حقيقة أساسية وأسية فى نمط توزيع الإسلام داخل محيطه الكبير تفرض نفسها على كل باحث . فهذا الأرخبيل المزدحم من الكتل السكانية المنفصلة لا ينتثر عشوائياً كسديم شتيت بلا خطة ، وإنما هو يتنضد فى سلسلة أو مجموعة متراصة من الحلقات — كحلقات الجزر المرجانية atoll — التى تتجاور وتتعاقب وقد تتماس بطول امتداده من الشرق إلى الغــرب ، وإن اختلفت فى أقطارها وكثافاتها وأوزانها .

ففى إفريقيا الشمالية يتكثف الإسلام الفعال فى حلقة متصلة بدرجة أو بأخرى تحف بأطراف الصحراء الكبرى ، بادئة بكتلة المغرب الكبير ثم كتلة وادى النيل ، وأخيراً يغلق الدائرة نطاق السكان الكثيف فى شريط السفانا . فالصحراء الكبرى أشبه فى هذا ببحر داخلى عظيم يتكدس المسلمون على شطآنه وسواحله أكثر مما يخوضون فيه . والواقع أن المحاور الرئيسية لانتشار الإسلام التاريخى فى هذا النطاق إنما تبعث هذه الشواطئ الكثيفة العمران ، ولم يخترق بحر الصحراء إلا شعب فرعية ملأت فراغاته بغشاء ، وإن كان عالمياً ، خفيف جداً كأنه « تراب الإسلام » .

والمشرق العربى بدوره يمثل حلقة كلاسيكية هى « الحلقة السعيدة » : الهلال الخصيب فى الشمال تتممه فى جانب كتلة مصر ثم نطاق الكثافة الذى يحف بالجزيرة العربية على طول سواحلها ابتداء من الحجاز حتى اليمن والجنوب العربى ثم الخليج حيث تتصل الدائرة مع العراق . وداخل هذه الحلقة ليس ثمة إلا « قلب ميت » سكانياً ، وإن يكن قلب الإسلام كله عقيدة . كذلك يمتاز توزيع السكان فى تركيا تقليدياً بتطرفه على الهوامش الساحلية خاصة الغربية والشمالية الغربية تاركاً قلب الأناضول شبه ميت . وبالمثل تفعل الكثافة فى هضبة إيران الطبيعية حيث يتركز السواد الأعظم من سكان إيران على هوامشها الشمالية والغربية وإلى حد ما الجنوبية ، بينما تتم الدائرة شرقاً بكتلة السكان فى أفغانستان والباكستان الغربية ، تاركة قلباً ميتاً آخر فى وسط الهضبة بصحاريها الملحية .

وإذا اعتبرنا الإسلام فى شبه القارة الهندية ككل لتكرر النمط مرة أخرى : تبدأ الدائرة بكتلة المسلمين الصلبة فى الباكستان الغربية ، وتستمر على طول نهر الجنج حتى تستقر على خليج البنغال فى كتلة الباكستان الشرقية ، ثم تكتمل الدائرة على طول سواحل الدكن — دون قلبها — شرقاً وغرباً . وفى غرب الصين فى سينكيانج يرسم توزيع الإسلام نمطاً حلقياً بيضاوياً . وأخيراً يؤكد النمط نفسه — أو يشى بنفسه بالأحرى — فى عالم جزر وأشباه جزر جنوب شرق آسيا . فعلى طول قوس جزر الملايو وإندونيسيا الفستونية نجده ، حتى ينثنى شمالا عبر سيلاويزى إلى جنوب الفلبين . ويمكن أن نعد الإسلام على الأطراف الجنوبية لفيتنام وكمبوديا نهاية الدائرة . بل حتى البلقان يمكن أن نتعقب هذا النمط الملح . فالإسلام هنا يتركز على هوامشها الحوضية فى غرب يوجوسلافيا وألبانيا ثم شمال اليونان ثم تركية أوربا وأخيراً شرق بلغاريا .

القطاع الغربى من الإسلام

نستطيع الآن أن نبدأ رحلتنا فى عالم الإسلام بتفصيل . القطاع الغربى يشمل الإسلام فى إفريقيا وغرب آسيا — ومعها البلقان — وكل هضبة إيران ثم الباكستان الغربية ، ثم يستمر فى سهول طوران وتركستان حتى مشارف الفولجا والأورال شمالا وسينكيانج أو التركستان الصينية شرقاً . يتأرجح وزن هذه الكتلة الضخمة حوالى ٢٨٠ مليون

نسمة ، أى أنها تقترب من ثلاثة أخماس العـــالم الإسلامى جميعاً . فإذا أضفنا أنها تغطى – مساحة – الرقعة الكبرى والكبرى جداً من أرض الإسلام ، جاز لنا أن نعدها صلب ومركز ثقل الإسلام .

والقطاع ككل يبدو كقاطع ضخم بارز عبر العالم القديم ، حتى ليحسبه البعض كل هيكل العالم الإسلامى ، وهو ما ليس صحيحاً بالدقة لأنه يغفل القطاع الشرقى برمته . أو قد يرى البعض فى هذه الكتلة الماموث قارة داخل القارات ، « قارة وسطى » كما يسميها مونتى V. Monteil ، أو « جزيرة قارية » فى صميم يابس العالم القديم . وأهم حقيقة جغرافية فى هذا القطاع بلا ريب أنه بقعة زيت عظمى تمددت ، كتلة واحدة متصلة لا انقطاع فيها وإن دقت كثافتها وتخلخلت كلما بعدنا عن قلبها بصورة عامة حتى تتعرج على أطرافها والهوامش فى بروزات كالرءوس والخلجان ، تتقطع بعدها إلى نويات صغيرة وشظايا منفصلة تقع كالجزر والأسافين فى المحيط غـــير الإسلامى المجاور ، وذلك كما على حواف الغابة المدارية فى إفريقيا جنوباً وكما فى البلقان وعلى أطراف القوقاز واستبس وسط آسيا شمالا .

والذى يفسر هذا الاستمرار الأرضى الطاغى هو أولا وبلا تردد قرب الكتلة جميعها من الموطن الأصلى للإسلام ، فكانت قوة دفع العقيدة بكراً فتية ونبض الانطلاقة مرتفعاً غلاباً ، فجاء انتشار الدين فى كل الاتجاهات غطائياً عالمياً وكاسحاً . غير أن ثمة بعد هذا عاملا جغرافياً مساعداً ومواتياً ، إن لم يكن ضاغطاً ، هو طبيعة الكتلة القارية المتصلة لا سيا فى إفريقيا القارة – الكتلة بالضرورة .

العالم العربى

حوالى الوسط الجغرافى من هذا القطاع الغربى من الإسلام يقوم العالم العربى كقلب العالم الاسلامى النابض باعتباره مهد العقيدة وموطن الأماكن المقدسة . فالعالم العربى هو أولا النواة النووية فى الإسلام ، وهو بعد القطب المغناطيسى للمؤمنين . لكن العالم العربى بعد هذا أكثر من قلب : **إنه أيضاً** رأس ، ورأس مؤثر وموح عند ذلك ، على الأقل فى القطاع الغربى من الإسلام . ذلك أنه يضم وحده نحواً من ١٠٠ مليون ، الغالبية الساحقة منهم من أبناء الدين ، يمثلون خمس وربما أكثر من خمس المسلمين جميعاً ، وأهم منها يمثلون قمة تطور وتبلور وأصالة العقيدة ونقاوتها مذهبياً .

ولهذا كان أمراً مقدوراً دائماً ومن قديم أن يلعب العالم العربى فى العالم الاسلامى دوراً خاصاً لا على المستوى الدينى فحسب ، بل وعلى المستوى السياسى كذلك .

وهنا ينبغى أن نلاحظ أن الإسلام يختلف فى تاريخه وتوسعه عن بعض الأديان الكبرى الأخرى . فكثيرة هى الأديان التى نشأت فى موطن – مشتل ثم هاجرت منه وهجرته كلية أو تقريباً لتنتشر خارجه أساساً كالبوذية بالنسبة إلى الهند وكاليهودية والمسيحية بالنسبة إلى فلسطين . لكن الإسلام وحده يتفرد أو يمتاز بأنه ، رغم أن انتشاره الأكبر يقع اليوم خارج موطنه الأصلى فى العالم العربى ، فان هذا الموطن لم يزل له معقلا أساسياً وظل دائماً حقلا كثيفاً من أخصب حقوله . غير أن الشق الأسيوى من العالم العربى إذا كان مهد الإسلام ومشتله الأول ، فان الشق الإفريقى هو اليوم حقله الرئيسى مساحة وسكاناً ، إذ يحتكر نحو ثلثى العرب (٦٥ مليوناً) حيث لا يضم الأول إلا الثلث . وتستوعب مصر وحدها أقل قليلا من ثلث العرب المسلمين وتكاد تعادل بذلك أيا من آسيا العربية أو مجموع المغرب العربى الكبير ، وتأتى بذلك رابعة أو خامسة دول العالم فى عدد المسلمين .

بيد أن العالم العربى بعد هذا ينتظم نسبة مذكورة من الأقليات الدينية ، وهو أمر مفهوم تاريخياً ، وجغرافياً لأنه هو أيضاً مهد الديانات التوحيدية الأسبق . فرغم أن آخر وأحدث الغطاءات الدينية التى نشأت وانتشرت فى المنطقة هى التى سادت فى النهاية ، إلا أن بقايا الغطاءات الأسبق والأقدم ظلت متوطنة فى جيوب عدة هنا وهناك . على أن هـــذه الأقليات تختلف ما بين المشرق والمغرب . فصلها

فى الأخير هو اليهودية حيث كانت قوتها تبلغ تقليدياً نحو نصف المليون مركزها الرئيسى فى المغرب الأقصى (مراكش)، إلى أن بدأت أخيراً تتناقص بسرعة بالهجرة الخارجة.

أما فى المشرق فانها هى المسيحية أساساً، وتتركز فى نواة صلبة رئيسية فى مصر ونوية ثانوية فى الشام. ففى مصر مليونان من الأقباط مع امتدادهم فى السودان بين كتلتهم فى مصر وكتلتهم فى إثيوبيا. إلا أن هذا – نسبياً – لا يشكل إلا ٨٪ من مجموع سكان مصر. وعلى العكس من هذا الشام؛ فهنا لا يزيد حجمها عن المليون تقريباً، ولكنها بالنسبة أثقل وزناً من نواتها فى مصر. فتتفاوت محلياً ما بين نصف السكان فى لبنان ونحو ١٦٪ فى سوريا وأقل من ذلك فى فلسطين.

لكن هذه جميعاً هى الأقليات الدينية الوطنية، إلى جانبها ينبغى أن نضيف الأقليات الطارئة الدخيلة التى جلبها الاستعمار: اللاتينى فى المغرب والصهيونى فى المشرق. وهى فى الحالين تتناقض ونوع الأقلية الوطنية. ففى المغرب حيث الأقلية الوطنية يهودية، جلب الاستعمار اللاتينى – خاصة الفرنسى – نحو مليونين من المسيحيين تركز أكثر من نصفهم فى الجزائر وحدها. ومن حسن الحظ أن التحرير قد صفى السواد الأعظم منها جميعاً. أما فى المشرق حيث الأقلية الوطنية مسيحية أساساً، حشد الاستعمار الصهيونى قطيعاً خلاسياً مغتصباً من شذاذ اليهود يناهز هو الآخر المليونين. وكنظيره فى المغرب، لا يمكن إلا أن يعد انحرافة طارئة دخيلة ولا يمكن إلا أن يلقى نفس المصير، وهو يوم قد يراه البعض بعيداً ونراه قريباً.

إفريقيا المدارية

من العالم العربى ننتقل إلى الإسلام فى إفريقيا المدارية لنلقى – بتقريب شديد – نحواً من ٥٠ مليوناً من «المسلمين السود» أو «المسلمين البانتو» أو «الاسلام المدارى» كما يسميهم الكتاب الأوربيون.

ويتوزع هذا النطاق أساساً بين غرب إفريقيا فى الدرجة الأولى وشرقها فى المحل الثانى. ففى غرب إفريقيا يستوعب الإسلام صف دول الصحراء والسفانا فى الشمال (تشاد، النيجر، مالى، موريتانيا، السنغال، غمبيا) وصف دول السفانا والغابة فى الجنوب. فى الأولى كأغلبية مطلقة لا تقل عن ٩٠٪ بحال، وفى الثانية كأقلية هامة باستثناء غينيا التى يسودها الإسلام. فى الأولى يتركز سكانياً فى الشريحة الجنوبية من دوله وإن كان عالمياً كدين فى رقعة الدولة، وفى الثانية يتركز سكانياً ودينياً فى القطاعات الشمالية ويقل بسرعة واطراد كلما اقتربنا من الساحل.

وتفسير النمط الجغرافى الأخير فى دول السفانا والغابة أن هنا التقى تيارا الإسلام من الشمال والمسيحية القادمة مع الاستعمار من الجنوب، فتركز الأول خاصة فى الشمال السافانى وتوطن الثانى فى السواحل الجنوبية. ولكن السيادة العددية العامة لا تتحقق لأى منهما، بل تظل للوثنية الاستحيائية. ففى الكمرون مثلا نصف مليون مسلم، وفى الفولتا العليا يؤلف المسلمون من طوارق وفولا وديولا نحو ٦٠٠ ألف، وفى غينيا «الصغرى» (البرتغالية) يجمع الماندنجو والفولا ١٧٢ ألفاً، وثمة فى ليبريا جماعات الماندتان الشديدة التمسك بالإسلام. وفى بقية وحدات السفانا والغابة ابتداء من سيراليونى حتى جمهورية إفريقيا الوسطى، بل وحتى جنوب السودان تسود الوثنية ولكن المسلمين كثيرون، كما أن بالكنغو، غير بعيد، نحو ١٠٠ ألف مسلم.

ولكن نيجيريا لا شك أهم جزيرة إسلامية فى إفريقيا السوداء، وتستدعى وحدها وقفة قصيرة. ففى عام ١٩٥٣ حين كان مجموع سكان نيجيريا الكلى ٣٠,٥ مليوناً كانت نسبة المسلمين تتراوح حول ٤٤ – ٤٦٪، أى تضم نحو ١٤ مليوناً. والغالبية العظمى من هذا الجسم يتمدد فى الشمال حيث ترتفع نسبة الإسلام إلى ٧٠ أو ٨٠٪، ولا يتسرب منه

إلى الجنوب إلا أطراف ثانوية تهوى معها نسبته إلى الثلث فى الغرب والصفر فى الشرق . وفى عام ١٩٦٣ أتى أول إحصاء بعد الاستقلال ، أتى نيجيريا بمجموع ٥٥,٥ مليون نسمة ، بجمع الكل داخل وخارج نيجيريا على افتعاله ومبالغته العامدة إلى درجة تسلبه كل قيمة . ويرجح البعض أن الرقم الصحيح ربما يدور حول الأربعين مليونا . فاذا صح هذا ، فلعل فى نيجيريا اليوم نحواً من ١٨ — ٢٠ مليون مسلم ، وهو ما يجعلها الدولة السادسة أو السابعة فى عدد المسلمين فى العالم والثانية فى إفريقيا .

وعدا هذا فمن الواضح فى نيجيريا أن الإسلام يرتبط بالسفانا أكثر منه بالغابة ، ولكن أيضاً بالسهول أكثر منه بالمرتفعات التى تحولت إلى ملاجئ للعناصر الوثنية المستضعفة الهاربة من زحف المسلمين الفولا والحوصا (الهاوسا) ، ومثالها هضبة جوس (بوتش) فى الوسط حيث تتكدس قبائل كالتيف Tiv والنوبى Nupe . وبين هـــذه الجماعات وأمثالها يتقدم الإسلام اليوم بخطى حثيثة ، وأحياناً تفرض الشريعة الإسلامية نفسها قانوناً لا ديناً محل التقاليد القبلية الاستحيائية كما هو مشاهد بين النوبى :

أما إذا انتقلنا إلى الإسلام فى شرق إفريقيا ، فان إثيوبيا هى النواة . ففيها يقدر المسلمون بنصف مجموع السكان الكلى الذى تتراوح تقديراته بين ١٨ ، ١٢ مليوناً . وهنا يتبلور معامل الارتباط بين الاسلام والكنتور (خط الارتفاع) : فيبدو الإسلام بوضوح دين السهـول فى الشرق والجنوب (اسلامبحرى) حيث المركز هرر وحيث العنصر السائد هو الجلا والدناكيل . هذا فى حين أن الهضبة فى الغرب هى القلعة المسيحية القبطية القديمة التى تمثل أكبر جزيرة مسيحية فى القارة الإفريقيـة سواء أصيلة أو دخيلة . وتتكرر العلاقة فى إرتريا حيث ينصف مجموع السكان (١,١ مليون) بالتساوى بين الإسلام والأقباط ، وحيث يتركز المسلمون فى النصف الغربى السهلى والساحل السهلى بنسبة ٩٥٪ من مجموعهما فى حين يتركز الأقباط فى النصف الشرقى الهضبى بنسبة ٨٥٪ من مجموعه .

وننتقل إلى الصومال بأقسامه العديدة لنجد نسبة الإسلام ترتفع إلى أعلى ما تصله فى كل إفريقيا — ٩٩٪ — ولكنه لا يزيد فى جملته عن الثلاثة ملايين عدداً . ونحو هذا نلقاه على طول الساحل ابتداء من كينيا حتى الرأس ، ولكن بثقل أساسى قطبه حوالى زنجبار ، وبعمق متفاوت يصل إلى خط البحيرات ابتداء من فيكتوريا إلى تنجانيقا ونياسا . والإسلام هنا قديم الجذور ، إلا أنه تلقى موجةجديدة فى القرن الماضى والحالى مع هجرة الهنود إلى الساحل الشرقى لإفريقيا الجنوبية . وهذه هى الهجرة التى تعلل وجود ١١٠ ألف مسلم فى جمهورية جنوب إفريقيا . والإسلام فى كل هذا النطاق يتبع أساساً نمطاً ساحلياً فى توزيعه ، ويقل كلما توغلنا فى الداخل وارتقينا المرتفعات، كما أن تركزه فى المدن أوضح . وهذا — سيلاحظ — على النقيض من الصورة مصدراً وموقعاً فى غرب إفريقيا حيث النمط داخلى لا ساحلى وكل هذا يذكر بأصله البحرى الذى جاء من جنوب الجزيرة العربية مباشرة ثم ارتبط دائماً بســاحل البحر . ففى جنوب إفريقيا مثلا يتوزع المسلمون كالآتى : ٤٦ ألفاً فى الكاب ، ٣٥ ألفاً فى ناتال، ٢٨ ألفاً فى الترنسفال ، فى حين يختفون من الأورنج الداخلية .

من البلقان إلى الباكستان

يبقى الآن من القطاع الغربى للإسلام أن ندرس امتداده فى غرب ووسط آسيا خارج العالم العربى ، وقد يجوز أن نضمنه أطرافه البلقانية كنقطة ابتداء . وتنقسم هذه الرقعة بوضوح إلى نطاقين ، هضبى فى الجنوب وسهلى فى الشمال . فأما الأول فسلسلة متصلة من الأحواض الهضبية المرتفعة المغلقة حلقاتها: البلقان فالأناضول فايران الطبيعية حتى مشارف السند . هنا يمكن أن نتكلم عن « الإسلام المعلق » الذى يعتلى ظهور هذه القلاع الطبيعية الشماء .

ففى البلقان يقع مركز ثقل الإسلام فى هوامشها وحوافها الغربية الأكثر جبلية بصفة خاصة . فتجمع يوجوسلافيا وألبانيا فيما بينهما نحو ٣ ملايين مسلم أو أكثر . وإذا كانت نسبة الإسلام فى ألبانيا هى العليا حيث تصل إلى حوالى الثلث ، فان قوته العددية لم تكن تزيد فى عام ١٩٥٥ عن ٧٠٠ ألف ، قل ثلاثة أرباع المليون اليوم . وعلى العكس من هذا يوجوسلافيا ، لا يعدو فيها الإسلام ثمن السكان نسبة (١٢,٣٪) ، ولكنه قد لا يقل الآن عن المليونين وربع المليون عدداً . ويتركز مسلمو يوجوسلافيا خاصة فى مقاطعات الجبل الأسود والهرسك والبوسنة ، وتعد سيراييفو وسكوبيه Skopje المركز الدينى للإسلام .

ثم نتجه جنوباً إلى اليونان حيث بلغ تعداد المسلمين فى عام ١٩٥١ نحو ١٠٥ آلاف . والإسلام فى اليونان يعنى توا منطقة سالونيك التى كانت من مناطق الارتكاز التركى التقليدية فى العصر العثمانى . ويرتبط باليونان نواة أخرى من المسلمين فى قبرص ، ولكنها من أصل تركى خالص ، تناهز المائة ألف نسمة من مجموع الجزيرة الكلى الذى يربو قليلا على نصف المليون . ولا يتركز المسلمون فى قبرص فى قطاع بعينه ولكنهم أدنى إلى الانتشار فى كل أجزائها بصفة عامة .

فاذا ما عدنا إلى جذع البلقان ، يستمر الوجود الإسلامى على طول ساحلها الإيجى فى تراقيا ثم فى تركية أوربا حيث يتركز نحو مليونين من المسلمين . ومع ساحل البحر الأسود فى شرق بلغاريا يستكمل الإسلام نمطه الحلقى ، فنجد جزيرة إسلامية تستمر عبر الدوبروجه برومانيا حتى مصب الدانوب وتتعداه فى رشاش متطاير إلى مشارف بسارابيا . وللمسلمين فى بلغاريا تقدير رسمى وضع فى عام ١٩٤٩ يدور حول ثلاثة أرباع المليون من مجموع كلى كان قدره نحو ٧,٦ ملايين ، وكان ٦٣٨ ألفاً من الأتراك أصلا ، ١٢٣ ألفاً من البلغار الذين يعرفون باسم البوماك Pomaks . وليس لدينا تقدير حديث ، ولكن قد لا يزيد العدد اليوم عن ذلك كثيراً حيث قد تعرض كثير من البوماك والترك للطرد منذ عام ١٩٥٠ إلى تركيا .

أما تركيا نفسها فكتلة إسلامية ضخمة بلغ حجمها نحو ٢٤,١ مليوناً فى عام ١٩٥٥ بنسبة ٩٨,٩٪ للمسلمين . ولعلها الآن — كمصر — تناهز الثلاثين مليوناً ، وقد تزيد ، وتقع الرابعة أو الخامسة فى عدد المسلمين بين دول العالم . والحقيقة المركزية فى الإسلام التركى أنه تعرض فى الفترة الحديثة الكمالية وقبل الكمالية لعملية تكثيف وتبلور تمت بطرق إيجابية وسلبية . إيجابا ، بنقل أكثر من ثلث مليون من المسلمين الأتراك من البلقان إلى الأناضول وإعادة نحو المليون من اليونانيين المسيحيين من آسيا الصغرى إلى وطنهم الأصلى . وسلبا ، بالمذابح والمعارك الحربية التى صفت عدداً آخر من اليونانيين فى الغرب ، وعدداً أضخم — يفوق المليون فى بعض التقديرات — من الأرمن فى الشرق . وبغض النظر عن الأسلوب ، فقد أدى هذا لا إلى مزيد من « التجنيس » « الإثنولوجى » داخل الأناضول فحسب ، وإنما كذلك إلى التجنيس الدينى شبه المطلق .

وإذ ننتقل إلى هضبة إيران — بمعناها الطبيعى — نلقى كتلة إسلامية تناهز الأربعين مليوناً : نحو ٢٥ مليوناً فى إيران ، ١٥ فى أفغانستان . وتنفرد إيران بأنها كتلة الشيعة الأولى فى العالم الإسلامى جميعاً ، فهنا موطن الاثناعشرية التى يتشعع نفوذها بدرجة ما غرباً فى جنوب العراق ، وبدرجة أقل شرقاً فى أفغانستان وبعض باكستان . ففى إيران لا تزيد السنية عن المليون ، وعلى العكس أفغانستان لا تزيد الشيعية عن المليون . هذا وينبغى أن نشير ، على التخوم المشتركة بين كتلتى تركيا وإيران ، إلى ألسنة جبلية يرسلها الإسلام فى منطقة أرمينيا والقوقاز وأذربيجان من الاتحاد السوفيتى . فهنا يغطى الإسلام كثيراً من هذه العقدة الجبلية ثم ينحدر على سفوحها الشمالية هابطاً مع السهول حتى شواطئ قزوين الغربية

فى توزيع نقطى متقطع يؤدى بالتدريج إلى الإسلام الغطائى الذى يغمر سهول طوران شمـــال وشرق البحر .

أخيراً ينتهى خط إسلام الهضاب الجبلية فى الشرق بكتلة باكستان الغربية . هنا شريحة طولية تتخذ من نهر السند محوراً لها ، وتمثل أكبر كتلة إسلامية منفردة فى كل القطاع الغربى من العـــالم الإسلامى ، وبكثافة نادرة كذلك . ففى عام ١٩٦٠ بلغ تعداد باكستان الغربية ٤٤ مليوناً يمثل المسلمون منهم ٩٧,١٪ . وكما فى تركيا ، مر الإسلام هنا بعملية استقطاب وتركز ، دموية هى الأخرى أو على الأقل رهيبة ، تمت عن طريق المبادلات السكانية والهجرة بالجملة بين الهند والباكستان إبان التقسيم . ففى عام ١٩٤٧ عبر حدود البنجاب ٣,٥ ملايين ، وفى عام ١٩٤٨ كان المد الأساسى حين غادر ٦,٥ ملايين مسلم الهند إلى غرب البنجاب بباكستان الغربية ، بينما هاجر من الأخيرة إلى الهند ٦ ملايين من الهندوس والسيخ .

ومن الڤولجا إلى سينكيانج

لا يبقى لنا الآن إلا أن نطل إطلالة من حالق ، من سقف البامير أو سطح إيران ، على وسط آسيا الذى ينداح من التركستان الروسية حتى التركستان الصينية ، لننتقل من إسلام الهضاب إلى إسلام السهول . فهنا سهل حوضى ساحق الأبعاد سحيق الموقع ، سهل طوران أو التركستان الروسية ، إن احتل موقعاً هامشياً من العالم الإسلامى ، فهو يكاد يحتل من العالم القديم قلبه الهندسى ، ويوشك أن يكون قطب القارية فيه ممثلا أبعد قلب اليابس عن المحيطات . غير أنه فى الشرق يرتفع سريعاً وشديداً إلى هضاب وجبال التركستان الصينية (سينكيانج) التى تترامى حتى مشارف منغوليا الداخلية والصين الحقيقية ، ويعود الإسلام عليها معلقاً مرة أخرى .

فى هذه الدائرة موطن للإسلام قدم وعريق ، مركز ثقله فى التركستان الروسية وأطرافه فى الصينية ففى الأولى يتوزع الإسلام ابتداء من الڤولجا ، أعاليه وأسافله ، بل من جنوب الروسيا الأوربية شمال البحر الأسود والقرم ، ممتداً شمالا حتى عروض موسكو وبرم وأومسك ، غير بعيد — يعنى — عن الحدود الشمالية لجمهورية كازاكستان السوفيتية حالياً . وقد كانت سيادة الإسلام هنا تقليدياً سيادة مطلقة أو شبه مطلقة بين القبائل والشعوب التركية المغولية من تركمان وكازاك وقرغيز وتاجيك وأزبك — إلى أن بدأ التوغل القيصرى فى القرن الماضى ثم تيار الهجرة السوفيتى الحديث من سلاف الروسيا الأوربية .

فاذا كان مجموع السكان الكلى فى المنطقة قد ارتفع كثيراً بالتنمية الاقتصادية الانفجارية وبالهجرة السكانية الداخلة ، فان نسب الإسلام قد انخفضت كثيراً ، وكثيراً جداً أحياناً ، بينما لم يزد عدد المسلمين فى الأرجح كثيراً جداً . ويعطى تعداد عام ١٩٥٩ لجمهوريات وسط آسيا الخمس الرئيسية هنا نحواً من ٢٣ مليون نسمة ، غير أن من الصعب أن نقدر عدد المسلمين منهم . ولكن المعروف أن نسبة العناصر الروسية المهاجرة تتراوح الآن بين ٦٠٪ فى جمهوريات الشمال الأقرب إلى المصدر ، ٢٠٪ فى جمهوريات الجنوب الأبعد عنه .

ولما كانت جمهوريات الشمال هى إلى أبعدها الأكثر تعداداً ، وإن كانت بحكم ضخامة مساحتها الأقل كثافة ، فان هذا يعنى على الجملة أن مجموع عدد المسلمين هو على الجانب السالب الخاسر ، وأنهم إنما يظلون الأغلبية محلياً فقط حيث حجم السكان الكلى ضئيل ، بينما يتحولون إلى أقلية متضائلة حيث النصيب الأوفر من مجموع السكان الكلى . وليس من الممكن التنبؤ إلى أى مدى سيغرق الطوفان السلافى العنصر المغولى الأصلى أو يطمس معالمه الإسلامية .

أما عن التركستان الصينية (سينكيانج) فهى إلى حد كبير امتداد مصغر للإسلام فى التركستان

الروسية ، وهى حلقة الاتصال وجسر الانتقال بين الإسلام فى غرب آسيا وفى الصين الحقيقية ، وكان ممر زونجاريا الشهير على تخومها الشمالية ممراً للإسلام فى طريقه إلى الصين بمثل ما كان من قبل ومن بعد ممراً للطوفانات المغولية والتترية على غرب آسيا وشرق أوربا ، كما كان (طريق الحرير) على تخومها الجنوبية طريق الإسلام الآخر حول الحوض. ويعد المسلمون هنا أثنولوجيا بدرجة أو بأخرى امتداداً عبر الحدود لكثير من شعوب التركستان الروسية ، فالى جانب عناصر الخوى واليوجور والسالار وخلخاس ونونجشيانج ، يضم الإسلام أيضاً عناصر من الأزبك والتاجيك والتتار والكازاك. ومن الصعب أن نحدد عدد المسلمين فى سينكيانج التى تبلغ كلها ٥ ملايين ، ولكنهم على أية حال يشكلون الأغلبية الساحقة تقليدياً.

القطاع الشرقى من الإسلام

عالم آخر برمته يفصله عن كتلة الإسلام المتصلة فى الغرب برزخ أرضى عريض وصريح يمتد على محور شبه جزيرة الهند وهضبة التبت. ذلك هو القطاع الشرقى من العالم الإسلامى. وما يقصد بهذا أن الهند تخلو من الإسلام وإن فعلت التبت ، وإنما المسلمون ها هنا أقلية ضئيلة نسبياً أولا ، وأقلية مبعثرة فى خضم الهند الشاسع ثانياً. وهذا الانقطاع المحورى الرئيسى هو الذى يفسر انشطار دولة الباكستان إلى إقليمين منفصلين يفصل بينهما برزخ أرضى عرضه ١٠٠٠ ميل كاملة. وتركيب الباكستان السياسى بهذا أبرز مظهر ونتيجة — ونوشك أن نضيف : وضحية — لانقسام هلال الإسلام إلى قطاعين رئيسيين.

وهذا ما يضع أيدينا على السمة الجوهرية فى صورة الإسلام فى هذا القطاع الشرقى. الجزرية هى تلك السمة ، والتقطع هو مفتاحها. فعلى النقيض من القطاع الغربى ، أهم ما يميز القطاع الشرقى أنه أرخبيل من الإسلام يتألف من كوكبة محدودة العدد من الجزر الحقيقية فى إندونيسيا أو المجازية فى تضاعيف الغابة الموسمية على القارة ؛ جزر صغير اتساعها نسبياً ولكن ضخم حجمها سكانياً بفضل كثافة عنيفة تعوض بها عن المساحة. ولا شك أن هذا التقطع الأسى يعكس إلى مدى بعيد درجة البعد عن قلب الإسلام فى مهده العربى ، فمع المسافة السحيقة من الطبيعى أن تضعف قوة الاندفاعية وأن يتقطع نفس الحركة. وكذلك وبنفس القوة فهو انعكاس لطبيعة المسرح الجغرافى هنا : أشباه جزر وجزر قطعتها الطبيعة بالبحار القارية من الخارج وبالجبال الوعرة فى الداخل.

وعلى الخريطة يبدو هذا القطاع الشرقى شقيقاً هزيلا للقطاع الغربى بالغ الضآلة فى امتداده ومساحته ، حتى ليوشك فى مجموعه ألا يزيد عن شريحة منه فى حجم الجزيرة العربية مثلا. ولكنا هنا فى عالم الكثافات السكانية الثرى ، وفى مشتل متوطن مزمن للبشرية لا يدانى فى اكتظاظه. من هنا تتكثف الحياة وتتكدس وتتضاغط إلى أعلى بدلا من أن تنساح أفقياً ؛ ومن هنا تتعارض دلالة الخريطة الجغرافية ودلالة الجدول الإحصائى ؛ ومن هنا وزن القطاع فى عالم الإسلام. فهنا ما لا يقل إلا قليلا عن ٢٠٠ مليون مسلم تعادل خمسى المسلمين فى العالم بالتقريب.

ومع هذا الاحتشاد الضخم فى عدد قليل من النويات ، لم يكن غريباً أن نجد هنا فى القطاع كبرى دول العالم الإسلامى قاطبة الباكستان وإندونيسيا ، بل حتى حيث يتحول الإسلام إلى أقلية نلقى متناقضة أكثر إثارة وهى أنه يظل قريباً من الصدارة كما فى الهند حيث تأتى — بعدهما — الثالثة بين دول العالم من حيث عدد المسلمين ، وحيث تضم منهم أكثر مما تضم أى دولة إسلامية بحتة فى القطاع الغربى بما فى ذلك نواته العربية!

ويمكن أن نحلل هذا الأرخبيل الإسلامى — مورفولوجياً — إلى خطين محوريين من فستونات الجزر القوسية الواضحة بدرجة أو بأخرى. ففى الشمال أقل الخطين وزناً ، حيث يجمع بين جزيرة

الإسلام فى شمال غرب الصين وكوكبته المنتثرة فى شرقها حتى ينتهى إلى الفلبين . وفى الجنوب المحور الأساسى الذى يجمع بين جيوب الإسلام فى الهند وجنوب غرب الصين حتى يصل الملايو وإندونيسيا. غير أن من الخير لنا أن نتخذ الوحدات السياسية أساساً لدراستنا التحليلية ، ولتكن الصين بدايتنا حتى نلتقط الخيط فى أقرب موضع تركناه من القطاع الغربى .

إسلام الصين

فى الصين ظل المسلمون لفترة طويلة يقدرون تقليدياً بما يتراوح بين ٢٠ ، ٣٠ ، ٤٠ مليوناً ، وربما وصل بهم البعض إلى ٥٠ مليوناً . وكان هناك من يخمن نسبتهم بنحو ٥٪ من مجموع السكان . ولو صحت هذه الأرقام والنسب لحق أن نرفع حجم الإسلام الصينى إلى حد قد يجعل الصين — لا الهند — ثالثة دول العالم من حيث تعداد المسلمين . ولكن يبدو أن الإسراف فى التفاؤل كان تحكم هذه التقديرات ، فقد خرج تعداد الصين الشعبية الأول (١٩٥٣) بما لا يزيد عن ١٠ ملايين مسلم فقط ، أغلبهم من العناصر التركية ، وليس أقلهم خارج الصين الحقيقية ! فان صح هذا الرقم ، الذى يهوى بنسبة الإسلام من جزء من عشرين إلى جزء من خمسة وسبعين ، فهو عدا خيبة الأمل فيه جدير بأن يغير من تقديرنا لحجم الإسلام بعامة ولوزنه فى آسيا بخاصة .

ومهما يكن من أمر ، فالمسلمون فى الصين يوجدون فى كل مقاطعة ، غير أنهم يتركزون فى ثلاث جزر أساسية ترسم فيما بينها زاوية قائمة بالتقريب . أولها وأهمها هى منطقة الشمال الغربى فى مقاطعات كانسو (الأقرب إلى سينكيانج) ، ثم شنسى ، شانسى ، وهونان . ذلك مركز الثقل . أما الجزيرة الثانية ففى الشمال فى مقاطعات هوبى وشانتونج وتجاه تخوم منشوريا ، ومركزها التاريخى حول بكين . وفى الجنوب الغربى فى يونان تتوطن الجزيرة الثالثة .

وليس يفصل بين هذه النوايا ثغرات حقيقية ؛ فعلى الطرق بينها يظل للإسلام وجود خاص كما فى حوض ستشوان مثلا .

وعلى الفور يشكل هذا التوزيع مؤشراً إلى ، وانعكاساً لطرق دخول الإسلام إلى الصين . فرغم أن العلاقات التجارية البحرية بين العرب والصين تسبق العصر الإسلامى بكثير ، ورغم جاليات التجار العرب ثم المسلمين فى مدن وموانى الصين الساحلية ابتداء من كانتون حتى بكين طوال أو خلال العصور الوسطى ، فان البحر لم يكن قط طريق الإسلام إلى الصين . وحتى الوقت الحالى لا يزيد المسلمون فى موانى ومقاطعات السواحل عن عشرات من الآلاف . إنما دخل الإسلام الصين من الغرب ، من القارة ، من الطريق البرى ، ابتداء من سينكيانج وامتداداً لها . وهذا يفسر موقع جزر الإسلام الثلاث على الأطراف الغربية للصين الحقيقية ، كما يوضح دور نواة الشمال الغربى الرئيسية كأرض الزاوية فى التوزيع والانتشار والتى لعبت دور الرافعة فى دفع الإسلام شرقاً وجنوباً . ورغم أن بعض العناصر العربية نقلت الإسلام إلى الصين مبكراً وذابت فى السكان ، فان العناصر المغولية التركية من رحل التركستان بشقيها هى نقلة وحملة الإسلام الحقيقيين إلى الصين ، وذلك فى هجراتهم وغزواتهم المتواترة من قلب الاستبس إلى الصين . وهذا يفسر أن كثيراً من المسلمين فى الصين ينتمون إلى نفس الشعوب والقبائل الاسلامية التى رأينا فى التركستان كالسالار والخوى واليوجور ... الخ .

فى الهند والباكستان الشرقية

فأما فى الهند فقد عد فى عام ١٩٥١ نحو ٣٥٫٤ مليوناً من المسلمين من بين مجموع السكان البالغ ٣٥٦ مليوناً أى بنسبة العشر تقريباً . واليوم إذ تعد الهند ٤٧١ مليوناً (١٩٦٤) ، فان حجم الإسلام بها لا يقل عن ٤٧ مليوناً وقد يصل إلى ٥٥ مليوناً . وهذا يزيد على نصف سكان الباكستان جميعاً وعلى ضعف عدد الهندوس فى كل الباكستان ، ويؤكد

أن التقسيم السياسي لم يحل المشكلة الدينية ولا جانس التركيب الديني . ورغم أثر الاستعمار التحديدي والتجميدي على توسع الإسلام في الهند ، فهو لا يعدم تحولات هامة حتى الآن ، ولو أنها تم أساساً بين طبقة المنبوذين الذين قد يمكن اعتبارهم الاحتياطي الكامن للإسلام في هند المستقبل .

ومراكز الإسلام في الهند نوعان. الأول مناطق تبدو كالهالات أو أشباه الظلال حول شطري الباكستان اللذين يأخذان دور النواة والركيزة . وهذه المناطق ترسم بالتالي شبه خط يصل بين النواتين بطول نهر الجنج . ويتمثل هذا في كشمير التي يسودها الإسلام وتؤلف في واقع الأمر ورغم الوضع السياسي استمراراً وجزءاً من كتلة الإسلام في الباكستان الغربية . كذلك يتمثل حول الباكستان الشرقية حيث نجد نسباً مرتفعة بوضوح من الإسلام فتصل إلى ٢٢,١٪ في أسام ، وإلى ٢٠٪ في البنغال الغربية (التي تتبع الهند) ، وإلى ١٤,٣٪ في أوتار براديش التي تلاصق البنغال الغربية مباشرة تجاه الغرب .

بعد هذه المناطق جنوباً تنخفض نسبة الإسلام بشدة حتى تعود مرة أخرى فترتفع نوعاً في جنوب الهضبة على شكل رقع وجيوب ،خاصة في حيدرأباد ومدراس (٩,١٪) ، مع ميل واضح إلى الازدياد على السواحل وخاصة الغربية . هذه الجزر الإسلامية في جنوب الدكن هي النوع الثاني من أنماط توزيع الإسلام في الهند . وإليها ينبغي أن نضيف إسلام سيلون حيث جائرها من البحر وحيث يقدر عدد المسلمين ، وأغلبهم من التاميل ، بنحو المليون من ١١ مليوناً أي بنسبة العشر تقريباً . وبالمثل نضيف أرخبيل جزر الملديف المرجانية — ١٠٠ ألف نسمة — كلهم يدينون بالإسلام على وجه الاطلاق .

وهنا لا بد أن نتساءل لماذا ينشطر مجال الإسلام في الهند إلى دائرتين منفصلتين ، واحدة في الشمال وأخرى في الجنوب ، بينهما برزخ لا يلتقيان ، فضلا عما يترتب على ذلك من اختلاف في العنصر : هندو - أوربيون في الشمال كاخوانهم في العقيدة في الباكستان ، درافيديون في الجنوب . تلك في الحقيقة نتيجة منطقية إذا اعتبرنا الحركة التاريخية والظروف الجغرافية . فنطاق الشمال هو امتدادمباشر لكتلة الإسلام المتصلة في غرب آسيا حتى الباكستان الغربية . فسهم الإسلام هنا أتى من الشمال . أما دائرة الجنوب فقد أتاها الإسلام من الجنوب ، من مصدر مختلف هو البحر ، على يد التجار العرب وربما الإيرانيين من جنوب شبه الجزيرة العربية والخليج . ومن بوابة ساحل الملبار توغل إلىالداخل حتى وسط الدكن شمالا وحتى سيلون جنوباً . وهذا مايفسر في نفس الوقت تكاثف الاسلام نسبيا على ذلك الساحل الغربي.

بعد هذه الشظايا المتناثرة نسبياً في الهند نصل إلى أول كتلة كبيرة في هذا القطاع الشرقي من العالم الإسلامي ، وذلك في الباكستان الشرقية . فهنا نحو ٣٨ مليون مسلم من مجموع السكان البالغ زهاء ٥٠ مليوناً . وهنا يبرز فارق بين شطري الباكستان . فرغم أن الباكستان الشرقية أكثر سكاناً من الغربية ، فانهما أدنى إلى التعادل في قوة عدد المسلمين ، وذلك لأن نسبة الإسلام في الشرقية أقل منها في الغربية . فبينما وجدنا ٩٧,١٪ من كل سكان الباكستان الغربية من المسلمين ، تضم الشرقية أقلية هندوكية كبيرة ولا تزيد نسبة الإسلام عن ٧٦٪. ولهذا فاذا تعادلت قوة المسلمين العددية المطلقة في الكفتين ، فان الكفة الغربية ترجح بالنسبة . ولعل هذا أن يفسر لماذا كانت الباكستان الغربية هي الاقليم النواة ومركز الثقل السياسي في الدولة الدينية المشطورة .

هذا وقد تعرضت الباكستان الشرقية كالغربية لتبادلات سكانية ضخمة ، ولكنها أقل نسبياً ، مع الهند بعد التقسيم . ففي ١٩٤٨ — ١٩٥٠ قذفت الاضطرابات الدينية بأربعة ملايين لاجئ منها إلى الهند ، وتلقت بالمقابل مليون مسلم . ومن المفيد أن نذكر أن مسلمي الباكستانالشرقية ينتمون اثنولوجياً إلى نفس العنصر الذي ينتسب إليه مسلمو الباكستان الغربية وهو الهندو - أوربيين أو الهندو - آريين .

وإذ نتابع رحلتنا إلى نهاية هلال الإسلام فى جنوب شرق آسيا ، لا بد أن نذكر أولا حقيقة أساسية مفتاحية . فهنا لم يأت الإسلام عن طريق القارة أى من الطريق البرى ، وإنما بالطريق البحرى جاء . أما لماذا انتهى دور الطريق البرى عند هذا الحد وأعطى مكانه للطريق البحرى ، فلعامل جغرافى طبيعى بحت ومقنع بما فيه الكفاية . فالى الشرق من الباكستان الشرقية حيث «كوع» الهملايا الشهير ، تتحول السلسلة الجبلية الألبية إلى محور شمالى – جنوبى وتقوم كحائط شاهق عريض شديد الوعورة كثيف بالغابات . وقد كان هذا هو العامل الأساسى الذى فصل الهند حضارياً وتاريخياً إلى حد كبير عن الهند الصينية ووضع حداً لانتشار نفوذها الثقافى والسياسى منذ فجر التاريخ ، وهو نفسه الذى أوقف تقدم الإسلام فيما بعد فى هذا الاتجاه ، حتى جاء راكباً البحر من الجنوب . وهذا ما يفسر انقطاع الإسلام وتفتته المتزايد على القارة بعد أن نغادر الباكستان الشرقية ، بل يفسر كذلك لماذا أن جزيرة جنوب غرب الصين استمدت إسلامها من الشمال الغربى وليس من كتلة الباكستان الشرقية رغم قربهما النسبى .

وهيكل الطريق البحرى عقدتان أساسيتان : الجنوب العربى ، وخاصة حضرموت ، كمركز إرسال ، وشبه جزيرة الملايو كمركز استقبال وإشعاع . فالملايو هى بؤرة توزيع ومحطة توصيل الاسلام فى كل دائرة الجنوب الشرق من آسيا .

وكما أتى الإسلام إلى الملايو من البحر ، فقد تشعع منها وهاجر – والملاويون أهل بحر وتجارة – فى كل جنوب شرق القارة بالبحر أساساً . بل إن التركيب الجنسى للمسلمين فى أغلب وحدات جنوب شرق آسيا يتحلل فى النهاية إلى قاعدة من الأهالى المحليين وخميرة نشطة من الملاويين المهاجرين !

والمحصلة النهائية أن الاسلام هنا اسلام سواحل فى الدرجة الأولى ، والجاليات الاسلامية تقتصر على تجمعات ساحلية ، خاصة حول مصبات الأنهار والدالات الرئيسية ، وقل أن تتوغل فى داخل اليابس .

ولنفصل . جذع الهند الصينية نفسه «انخفاض» إسلامى أو شبه فراغ تقريباً . فليس ثمة فى بورما إلا ٤٪ مسلمين أو نحو المليون تقريباً . ومثل هذا العدد أو أقل – ٧٠٠ ألف – نلقاه فى تايلاند . غير أننا إذا قلنا الإسلام فى تايلاند فقد قلنا فى أقصى جنوبها المتطرف ، أو القطاع الشمالى الدقيق من شبه جزيرة الملايو وليس جذع تايلاند نفسها . فالحقيقة أن إسلام تايلاند يمتاز بالتركيز العنيف شبه المطلق فى هذا القطاع ، وهو بهذا ليس إلا امتداداً عبر الحدود السياسية المصطنعة لكتلة الإسلام فى الملايو . وبالفعل فقد كانت تلك المنطقة أصلا من ولايات الملايو ، كما تخضع اليوم لنفوذها وإشعاعها الدينى خاصة من ولاية كيلانتن الملاصقة .

ولكن قبل أن نعبر إلى الملايو ، هناك كمبوديا وفيتنام . فعلى الجانب الآخر من خليج سيام ، الذى يمكن عبوره بالشراع فى ساعات ، يمتد نفوذ إسلام الملايو على الحافة الجنوبية للهند الصينية . ففى كمبوديا نحو ١٠٠ ألف مسلم يستقرون عموماً على الساحل وشطئان الأنهار ، زراعاً وسكان مدن ، حول نهر الميكونج وبحيرة تونلى ساب . ويتألف هؤلاء المسلمون من العنصر الملاوى المهاجر الذى أدخل الدين هنا ، ومن عنصر التيام Cham المحلى (هكذا ينطق ولكن هكذا تقليدياً يكتب) الذى تحول على أيديهم فى تاريخ حديث جداً . ومن هؤلاء التيام المسلمين شريحة قزمية تقع عبر الحدود فى فيتنام الجنوبية على الساحل جنوب نها ترانج Nha Trang ولا تزيد عن الخمسة آلاف وتعرف بالتيام بانى Cham Bani (هل تعنى بنى الاسلام ؟ – هكذا يتساءل پيير روندو) . كذلك تعود الملاوية بجزيرة إسلامية صغيرة أخرى فى منطقة Chauduc إلى الجنوب الغربى من سايجون .

من هذا الإسلام الفسيفسائى نعود إلى الملايو ، الكتلة – الأم هنا ، لنجد نحواً من ٣,٥ ملايين من

المسلمين يؤلفون حوالى ٥٥ من سكان الملايو البالغين ٦,٥ ملايين فى عام ١٩٥٨ . أغلبية ، ولكنها ضئيلة بوضوح ، ولا تتناسب كما يلوح مع الدور التاريخى الريادى للملايو فى "بث الإسلام" وضخه هنا . غير أن الهجرة الحديثة هى السبب ؛ فقد أغرق طوفان الهجرة الهندية ، ولكن الصينية بالدرجة الأولى ، أغرق العنصر الملاوى المسلم فى القرن الأخير . ورغم أن الهجرة الهندية أضافت إلى قوة الإسلام بعض الأعداد ، فقد كان الحساب الختامى خاسراً بسبب الهجرة الصينية السائدة . وحيث تتبلور هذه الهجرة إلى الذروة فى سنغافورة ، ينخفض الإسلام إلى أدناه ، فلا يزيد عن ١٢٪ من المليون ونيف التى تؤلف سكان الجزيرة . ويتركز الإسلام فى الملايو ، مع كثافة السكان العامة ، على الساحل الغربى بصفة خاصة :

إندونيسيا هى ثانى أكبر دولة إسلامية فى العالم ، وقد سجلت فى عام ١٩٥٨ من السكان ٨٧,٣ مليون نسمة ، بلغت المائة مليون أخيراً ، الأغلبية الساحقة منها — ٨٠٪ — من المسلمين . أى أن إندونيسيا تضم سواء من السكان أو من المسلمين مثلما يضم العالم العربى بالتقريب . وتكاد جزيرة جاوه وحدها بتعدادها البالغ نحو ٦٠ مليونا تكاد أن تضم من المسلمين على رقعتها التى لاتزيد عن ٥١ ألف ميل ٢ مثلما تضم إفريقيا العربية البالغة ٣,١ مليون ميل مربع مساحة !

هذا وفى المستعمرات البريطانية السابقة فى بورنيو — صباح وسرواك وبرونى من اتحاد مالبزيا حالياً — نحواً من ٧٠٠ ألف مسلم . وتحمل حركة التهجير المخططة التى تتبعها إندونيسيا إلى « الجزر الخارجية » المخلخلة السكان ، تحمل معها انتشاراً جغرافياً محققاً للإسلام فى هذا الأرخبيل المترامى :

لايبقى الآن فى جولتنا إلا الفلبين — أرض الشمس المشرقة فى العالم الاسلامى ! — حيث مسلمو المورو Moros ، كما ساهم المستعمرون

عاشق الفن وسارق الآثار
أندريه مالرو



عبادة الفن عند « أندريه مالرو » .. شىء بلا حدود ، فقد زين سقف أوبرا باريس برسومات « مارك شاجال » كما وضع تماثيل « ميلو » البرونزية فى حدائق « التويلرى » ، ورسومات « ماسون » "Masson" التجريدية على قبة مسرح الكوميدى فرانسيز .. وهكذا أزاح الغبار عن وجه مدينة باريس العظيمة كما أضاف بعمله الفنى التاريخى « أصوات السكون » "Voices of silence" تحفة جديدة إلى العالم الذى يعتبره مالرو .. « متحفاً بلا جدران » .

هذا هو « أندريه مالرو » الوزير العاشق .. عاشق الفن الذى دفعه هذا العشق إلى ارتكاب سرقة صريحة وواضحة ، كان من جرائها أن ألقى القبض عليه وحوكم وحكم عليه فى قضية شهيرة عام ١٩٢٣ أشارت إليها « كلارا » زوجته السابقة فى مذكراتها التى نشرت فى فرنسا منذ وقت قريب . حدث ذلك عندما كان مالرو فى ربيعه الثانى والعشرين شاعراً يهوى الرسم والتصوير ، ويولع فوق ذلك بالآثار القديمة ، ولقد ازداد ولعه بمعبد صغير فى كبوديا يطلق عليه اسم « بانتى سرى » «Banté Srei» من أجله حصل « مالرو » على تصريح من إدارة المستعمرات الفرنسية لاكتشاف آثار هذا المعبد ، وعلى الفور سافر هو وزوجته . وبالفعل وصلوا إلى معبد « بانتى سرى » وعثر على شىء مدفون وسط الأحراش فبدأ فى التنقيب بواسطة المعاول التى أحضرها معه من فرنسا مستخدماً الحبال فى شد التماثيل ذات الأحجام الطبيعية الكبيرة . وهى تماثيل الآلهة العتيقة التى انتزعها من محرابها وقام بتهريبها عن طريق القوارب النهرية . وبعد ذلك ارتاب المحققون فى أمر « مالرو » وأخذوا يطاردونه إلى أن ثبتت عليه التهمة ، وحكم عليه بالسجن ثلاث سنوات .

وبينما كان « مالرو » ينتظر حكم الاستئناف ، أسرعت زوجته « كلارا » إلى باريس لتحصل على التماس من جماعة المثقفين الذين تأثروا بما حدث لمالرو

الإسبان على نحو ما عرفوا المسلمين فى إسبانيا والمغرب ، والذين حاربوهم بعنف وقاوموهم كما فعلوا هناك أيضاً . ويتراوح تقديرهم بشدة بين المليون (٩٠٠ ألف) وبين الأربعة ملايين ! فهم إما جزء من عشرين من سكان الفلبين وإما خمسهم — بحسب المراجع ... وهم بعد هذا يتركزون أكثر ما يتركزون فى جزيرة مندناو وسولو ، أى فى الجنوب ، مما يشير إلى أن الإسلام هنا امتداد لكتلته الأساسية فى الأرخبيل الإندونيسى مثلما يشير إلى أن مصدره إنما هو عن طريق الجسر الجزرى وليس من القارة مباشرة . وبالفعل فان مسلمى الفلبين يتألفون جنسياً من عنصرين : الملايو المهاجرين الذى جلبوا الإسلام بعد القرن الحادى عشر ، وقبائل التاجال الوطنية التى أسلمت على أيديهم فى القرن الرابع عشر ...

جمال حمدان

وطلبوا من حكومة المستعمرات الفرنسية أن تطلق سراحه . ولقد وقع على الالتماس كل من « أندريه جيد » و « فرنسوا مورياك » و « أندريه موروا » و « لوى أراجون » وكذلك « أندريه بريتون » و « أناتول فرانس » . وكانت النتيجة المباشرة لهذا الالتماس هو تخفيض مدة السجن من ثلاث سنوات إلى سنة واحدة . ولكن السلطات الفرنسية غضت النظر فى هدوء عن تنفيذ هذا الحكم .

ولقد أشار « مالرو » بنفسه إلى هذه الحادثة وإلى صراعه فيها مع القانون وذلك بطريقة روائية خيالية فى قصة « الطريق الملكى » التى صدرت سنة ١٩٣٠ . وأظهر « كلود » بطل القصة بحيث يقوم بنفس الدور الذى قام به هو فى الحياة . خالعاً عليه سيمات الهدوء الوجودى خلال قيامه بهذه المغامرة . أما زوجته « كلارا » فعلى الرغم من كل هذا لم تشعر بالمرارة ، بل حاولت أن تجد تبريراً تعزى إليه حادثة السرقة هذه . بقولها : « إن الحب يسمح للإنسان أن يرتكب أى شىء » .

علم النفس الوجودى

دكتور فخرى الدباغ

فى أوائل السنة الحالية صدرت فى الولايات المتحدة مجلة جديدة بعنوان « علم النفس الوجودى » Existential Psychology وأضيفت إلى بقية المجلات العالمية التى تصدر فى موضوع علم النفس والأمراض العقلية والتى يربو عددها على المائة والعشرين . وصدور مجلة تتناول اتجاهاً خاصاً فى أحد الفروع يعنى أنها تتكلم باسم جماعة أو « مدرسة » لها كيانها وأتباعها ومروجوها .

وهكذا دخل علم النفس الوجودى فى مرحلة جديدة وتطور جديد . على أن الاتجاه الوجودى فى علم النفس لم يكن بهذه الحداثة ، إذ أنه واكب علم النفس الحديث منذ أوائل القرن الحالى ، ولكنه لم يتخذ له معالم واضحة وزخما قوياً كما يتخذه الآن . . . فما هو علم النفس الوجودى وما هى نواقصه وفوائده . . . ؟

لمحة تاريخية

لا شك أن الفلسفة الوجودية هى الحافز الأساسى لتبنيها واستثمارها فى العلاج النفسانى وتفسير السلوك الإنسانى . وقد بدأ التفكير الوجودى بالفيلسوف الدينى (كيركجارد) والذى قال بأن « الحقيقة هى مايحققه الفرد بعمله » .

وبرزت الوجودية كفلسفة عندما نشر الفيلسوف

● المرض إذن « أسلوب » فى الوجود » ينتج عن « الفشل » فى تحقيق الوجود « لمطالبه » وعن « الاضطراب » فى الاتصال مع الواقع . وعن هـذا « الفشـل والاضطراب » تنتج أشكال الوجود الفاشل مثـل الشذوذ والانفصـام والجمود .



الألمانى (هيدجر) كتابه « الوجود والزمن » . . . ، فقد طور أفكار كيركجارد وأضاف عليها وقال :

«ان الوجود الانسانى هو وحده الوجود الحقيقى ... »

ولكنه لم يهتم بالوجود — مع — الغير . وصاحبه (هسرل) أيضاً وأسس علم « الظاهراتية » phenomenology وكذلك (ياسبر) .

وبينما بدأ (كنت) علم الظاهراتية والفلسفة النقدية بأن فرق بين « الظاهرة » و « الحقيقة » ، وبين « العقلى » وبين « الحقيقى » . . . وقال بأن العقل ليس فى مقدوره أن ينفذ إلى الحقيقة وأن الإرادة ليس فى مقدورها أن تغير من هذه الحقيقة وأن ذلك هو مصدر المأساة الإنسانية ويأسها . . . إذا بالظاهراتية « الوجودية » قلبت الآية وحاولت أن تزيل الثنائية التى وضعها كنت بين الحقيقـة والظاهرة . . . فأصبحت « الظاهرة » حقيقة والحقيقة « تظهر » . فالنار لها شكل « ظاهرى » ولكننا إذ نخمد حريقاً فإننا نقضى على النار « الحقيقية » لا على النار الظاهرية . . . أما إزالة « مظهر » النار فيمكن أن يتم بأن نقفل أعيننا مثلا . وعندما نشعر بالألم ونصيح فإننا نشير إلى ألم حقيقى لا إلى مجرد «ظاهرة» موجودة فى عقولنا :

وتناول (جان بول سارتر) الوجوديةوأضفى عليها

طابعاً آخر غير الطابع القديم ، واهتم بالوجود وعلاقته بوجود الآخرين Mit-sein « وجود الآخرين شرط لوجودى وشرط لمعرفتى لنفسى ... فلكى أكون لنفسى حقيقة عن نفسى يجب أن أمر بالآخرين.. » .

ثم حاول أن يؤسس علم نفس جديد هو « علم النفس الوجودى » Onto-psychology : ويطول شرح الفلسفة الوجودية بالطبع ... ولكن الذى يهمنا فى هذا البحث هو النواحى التى اجتذبت مشاهير علماء الأمراض العقلية والنفسية من أمثال «بنز فانجر» و « شتراوس » و « كيب شاتل » ومن المحدثين أمثال « رولومى » و « كارل روجرز » و « البورت » و « فايفل » ... فما الذى قدمته الوجودية لعلم النفس الحديث من نقاط ارتكاز ثم انطلاق ؟ . . .

أدناه موجز لتلك الركائز الفلسفية « الوجودية » :

أولا : إن الإنسان هو محور الوجود ، وإن نقطة الانطلاق هى ذاتية الفرد .

ثانياً : لا مرض بغير المريض وفى المريض .

ثالثاً : الوجودية الحديثة تستكشف قاع الشخص فى خاصيات مشاعره وأفكاره على عكس التجريدية التى تهمل الشخص .

رابعاً : الإنسان حر ... ولا وجود لطبيعة إنسانية تحدد حرية الإنسان .

خامساً : الإنسان الذى يعى وجوده يدرك أيضاً بأنه مقبل على — أو مهدد « بعدم » — الوجود .

سادساً : أن القلق هو خوف لا شكل له نتيجة التهديد بعدم الوجود » ... أو هو نتيجة « الاشمئزاز » مع ومن وجود لا معنى له .

سابعاً : إن الشعور بالاثم هو حالة الشعور بالخيبة لعدم استطاعة الفرد من تحقيق امكاناته . « الانسان كآبة عميقة » — سارتر .

ثامناً : إن القلق والخوف الوجودى هو الذى يدفع الإنسان إلى التساؤل (من أنا ؟ ... وإلى أين؟م.) وهذا التساؤل يؤدى به إلى اكتشاف وجوده فى هذا العالم .

تاسعاً : إن الشىء الوحيد فى الحياة الذى يمكن للإنسان أن يتأكد منه هو « الموت » القادم ... ، وإدراكه لذلك يجعله « حرا » فى تصرفاته .

عاشراً : إن الحرية الوجودية تتهددها دائماً ثلاثة عوامل خطيرة أو « مرضية » هى :

(أ) الغموض (ب) الفضول (ج) الهذر فتجعل منه وجوداً «غير أصيل» .

حادى عشر : إن ما « ينفعل به » الإنسان ليس رمزاً أو لغزاً لحقيقة أخرى فى لاشعوره ... بل إن « الانفعال » هو الظاهرة التى يحسها وجوده ويعيشها ... فهى « أسلوب » فى الحياة والوجود الآنى . فالانفعال يصبح إذن وبالنتيجة شكلا منتظما من أشكال الوجود الإنسانى ، ودلالة الفعل الواعى هى « ظاهريته » ، ودلالته هى تماماً فى الواقع — مجمل الواقع الإنسانى فى العالم .

علم النفس الوجودى

وبدأت الفكرة الوجودية فى علم النفس من محاولة تجريد الظاهرة النفسية فى كل نظرية والشروع بخطوة جديدة نحو الظاهرة فقط . فبدأ (بنزفانجر) دراسته لمرضى الفصام (الشيزوفرينيا) بالأسلوب الوجودى لمدة سنين طويلة فى أحد مستشفيات

سويسرة . وهو أحد تلاميذ « فرويد » و « بلويلر » ونشر كتابه عن الشيزوفرينيا فى سنة ١٩٥٨ . وكانت مقدمة الكتاب تلخيصاً لآرائه . ويمكن تلخيص تلك الآراء بأن المريض هو ليس مريضاً بالفعل ، بل إن « وجوده » يعيش « ظاهرة وجودية » لا تتناسب مع زمنه وعصره لأن وجوده يريد أن « يملى » أشياء وحوادث لا يمكن تحقيقها فتحدث سلسلة من « الفراغات » المتقطعة . . ويتخذ وجوده « فعلا » أو « وضعاً » لملء تلك الفراغات . . وهذا ما ندعوه بـ « المرض » . فالمرض إذن « أسلوب فى الوجـود » ينتج عن « الفشل » فى تحقيق الوجود « لمطالبه » وعن « الاضطراب » فى الاتصال مع الواقع .

وعن هذا « الفشل والاضطراب » تنتج أشكال للوجود الفاشل مثل « الشذوذ والانفصام والجمود » كما نراها فى مرضى الشيزوفرينيا مثلا .

المريض إذن يعيش ظاهرة وجودية وليس اضطراباً فى العقل أو الإحساس . ولذلك يتقبل الطبيب المعالج أقوال مرضاه كحقيقة كما يتقبلها لو كان أمامه شخص اعتيادى ، بينما المحلل النفسانى غير الوجودى « يتدخل » و « يدير » أفكار مريضه بالوجهة المقصودة أو يفسرها كما يعتقد هو وكما تحتمه عليه مدرسته ومنهجه فى العلاج النفسى .

واعتبر « بنزفانجر » الوجود مع الغير Mitsein هو أساس الحب . . . وأن المحبة هى التى تعنى بالوجود ، ولذلك عالج هو و « كيب شاتل » و « شتراوس » مرضاهم ككل وبالاعتماد على محور التجربة الذاتية . ويسترسل علماء النفس الوجوديون ليفسروا الأمراض العقلية المتعددة كأسلوب فى الوجود . . . وما « الاكتئاب » فى نظرهم إلا شعور



بتوقف الزمن الذاتى . . . وما الهلوسة — وهى نقيض الاكتئاب — إلا إنشراح وقتى للفرد بوجوده . ويفسر « زوت » حالة « البارانويا » بأن الإنسان يفقد معالم وحدود وجوده فيتصور بأن « الغير » قد طغى عليه وسيطر على إرادته . . .

التحليل النفسى الوجودى

أما التحليل النفسى الوجودى Dasiensanalyse فيتقبل المريض كتجربة حقيقية تدل على دنيا المريض ووجوده كما يراه المريض نفسه . فالظاهرة العقلية هى شبه « رسالة » يوجهها المريض إلينا . . . وهى ليست « موضوع » درس أو بحاجة إلى ارجاعها إلى أصلها وسببها من حوافز ورغبات مكبوتة ، بل إنها « وجود إنسانى » يحاول أن يتصل « بوجودنا » ولا يمكننا مساعدته ما لم نشاركه ونلاحظه . . .

فالوجودية لا تعنى بالجهاز النفسى وأجزائه ،

بل بالفرد ووجوده . . . لأن مرضه هو استمرار وتضخيم لأسلوب وجوده فى الحياة . بذلك أضفت الوجودية « إنسانية » على علم النفس وأبرزت أهمية الشخصية الإنسانية .

فالعلاج الوجودى إذن يعتمد على الفهم والإدراك بغض النظر عن الأصول العلاجية المعروفة ، لأن الأصول العلاجية فى نظر الوجودية هى مجرد « حواجز » مصطنعة يحتمى بها المعالج من القلق الذى يعانيه عندما لا يتمكن من فهم مريضه ! . . بل إنها تعيقه فعلا . أما « التكنيك » الوجودى فيمكن أن يتبدل آنياً فى ساعته كما يقتضى الظرف العلاجى .

والتقمص أو المشاركة الوجدانية empathy هو أنجع السبل لمشاركة المريض وفهم شعوره الذاتى — أى أن يضع المعالج النفسى ذاته فى محل مريضه ، أوما يعبر عنه « ماسلو » بقوله : « لن يتمكن المعالج من أن يرى دنيا المريض من خلال عيونه .. »

العلاج الوجودى إذن لا يصف العلاج كلقمة



سائغة أو موعظة مكررة ، بل يعتمد على إشعار المريض بذاته وبالحقيقة كما يحسها . وعندما « يختار » فانه يجد شفاءه جاهزاً .

نقـــد عنيف

وتتعرض الطريقة الوجودية فى العلاج النفسى إلى نقدات متواصلة من قبل مدارس علم النفس الأخرى والتى تقول بأن « التحليل الوجودى » لم يكشف شيئاً عن أسباب الأمراض العقلية مثل الشيزوفرينيا ، انما ادخل إلى قاموس علم النفس تعابير ومصطلحات جديدة لها نفس مدلول التعابير السابقة . . . ، وأن المدرسة الوجودية تلجأ إلى كل ما فى الفكر البشرى من إنتاج لإثبات ادعائها حتى لو كان ذلك مجرد « قصة » أو « تمثيلية » أو « قطعة شعر » ! . : وأن حجر الأساس فى العلاج الوجودى هو « اكتشافنا لأنفسنا » ، ولكن كيف يمكن « اختبار» معرفتنا لأنفسنا ؟ ؟ . . . وأن التحليل الوجودى باهماله كل تجارب الطفولة والغرائز جرد علم النفس من قواعده العلمية وأرجعه إلى عالم الفلسفة ، فهو تحليل « سلبى » لا يمكنه حل المشاكل العامة التى تجابهها مدارس علم النفس الأخرى .

ويطرد النقد إلى استعراض مدارس علم النفس الأخرى ليجد فيها نفس الأفكار الوجودية جاءت بصورة عفوية أو بالأحرى وجدت كجزء من فلسفة المنهج النفسانى العلمى فيها . فما هى اللمحات الوجودية التى يمكننا استكشافها فى مدارس عـــلم النفس الأخرى ؟

أولا : بينما حاول « فندت » تحليل التجربة

والانفعال إلى أجزاء وأسس أول مختبر نفسانى فى « لايبزغ » معتقداً بالنظرية القائلة أن مجموع الأجزاء تساوى الكل . . . إذا بـ « كولر » و « كوفكا » يفندان ذلك بقولهم بأن « المجموع » لا يساوى عدد الأجزاء فحسب ، بل زيادة عليها ، وأن ما ندركه فى الواقع هو « ظاهرة » لها خصائصها ومميزاتها التى تزيد على مجموع أجزائها . . . وهذا هو محور نظرية « الجشتالت » أو الشكل فى علم النفس ، وكذلك أساس نظرية « المجال » التى تبناها كرت ليفن : وهنا نجد لمحة وجودية عن حقيقة الظاهرة .

ثانياً : ومنذ عهد « وليم جيمس » نجد جذوراً لعلم النفس الوجودى . . فقد حاول بنظريته فى الانفعالات أن يقرن الانفعال بالفعل فى آن واحد ، بل إنه جازف وقال بأن العاطفة هى ما ينتج عن أو ما يتبع الفعل :

ثالثاً : وفى « علم النفس الفردى » نجد أن « أدلر » يؤكد بأن محور النشاط الإنسانى والجهاز النفسانى هو « تأكيد الذات » والعلو والسيطرة .

رابعاً : وفى مدرسة التحليل النفسى لفرويد ثم تلاميذه من بعده نجد تأكيداً واضحاً على أهمية « الأنا » Ego . . بل إن الأنا أصبح يحتل معظم ديناميكية الجهاز النفسى وأصبح علم نفس الذات أو الأنا Ego-psychology ذا كيان ومنهج ، وهو ما يتلاءم وينسجم جداً مع النظرة الوجودية :

خامساً : ويقول « كيركجارد » بأن القلق هو كفاح الوجود ضد العدم . ويقول « فرويد » بأن القلق هو ما تحس به الذات أو الأنا تجاه فقدان المحبة أو المحبوب أو الضمان : فالقلق Angst هو انفعال أساسى فى الوجودية وكذلك فى علم النفس التحليلى الحديث إذ أن القلق الأولى primary anxiety هو المنبـع لكل الانفعالات والسلوك المعقد الآخر كالكبت والقمع والرياء والتسامى . . . الخ .

سادساً : ينظر علم النفس الحديث وخاصة علم النفس الاجتماعى إلى المرض النفسانى على أنه « فشل أو اضطراب فى التكييف الاجتماعى » وهو ما وصفه « بنزفانجر » بصيغة أخرى حيث قال « المرض هو الفشل فى تحقيق الوجود لمطالبه . . » ثم إن تعريف « زوت » لحالة « البارانويا » بأنها فقدان الإنسان لمعالم أو حدود وجوده هو عين تفسير مدرسة « فرويد » التى تقول بأن للأنا حدود Ego boundaries وأن اختفاء تلك المعالم أوخفوتها يؤدى إلى المرض العقلى :

وبعد كل هذا : : : فما الذى أضافته المدرسة الوجودية إلى ما سبقها من مدارس علم النفس : . ؟

دفاع المدرسة الوجودية

ويجيب على الانتقادات والتساؤلات الآنفة الذكر كثيرون من مؤيدى الطريقة الوجودية . هاك مثلا « كارل روجرز » أستاذ علم النفس فى جامعة ويسكونسن يروى تجربة واقعية جعلته يؤمن بالأسلوب الوجودى فى العلاج النفسى :

يقول باختصار إن مستقبل المراهق الجانح غير معروف : : ولأجل التنبؤ بما سيكون عليه سلوكه فى المستقبل وأية عوامل تقرر تحسن السلوك الإجرامى لديه : : فانه قام بتجربة وهى أن يقارن العوامل

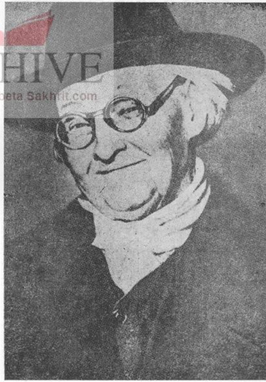
الموجودة فى الجانحين أيام إجرامهم بما تئول إليه نفس تلك العوامل بعد سنتين أو ثلاثة . واختار لذلك عوامل « الثقافة » و « الخبرة الاجتماعية » و « الجيرة » و « الوراثة » و « الصحة الجسمية » و « الجو العائلى » وكذلك عامل « إدراك الذات » . وأجرى التجربة على ٧٥ مراهقاً جانحاً وأعادها بعد ثلاث سنوات .. ولدهشته وجد أن العامل الذى كان أقدر وأدق قابلية على التنبؤ بدرجة تحسن سلوك الجانح لم يكن المحيط العائلى ولا التجربة الاجتماعية .. الخ ، بل « درجة إدراك الجانح لذاته وللواقع » . وأعاد التجربة على ٧٦ جانحاً آخر وطلع بنفس النتيجة ! !

ويشير « روجرز » إلى أهمية اكتشاف الإنسان لذاته و « وجوده » كما أوضحته هذه التجربة وأيدت ما تدعو إليه المدرسة الوجودية .

ويسرد الدكتور (جوومت ميرلو) قصة واقعية تشير إلى أن اتجاه العلاج النفسانى الحديث إلى المقاييس والاختبارات يضع العراقيل أمام فهم الفرد ومشاركته وجدانيا . ويذكر حالة فتاة مراهقة حاول شاب أن يغتصبها بالقوة فركضت مذعورة إلى عيادة للتحليل النفسى وهى فى حالة قنوط وارتباك . . . وبدلا من أن يواجهها المعالج ويدخل فى مشكلتها « الوجودية الآنية » جعلها تمر فى سلسلة من الاختبارات والاستفسارات ثم لما

جوردون كريج

العبقري الذي مات



قليلون هم أولئك الذين يستطيعون أن يسلكوا الطريق الذى سلكه « جوردون كريج » فى حياته . ذلك أن حياة « كريج » كانت بالحق حياة غريبة . فقد امتلأت بالثقافة والعزلة واتسمت بالانهماك والإحباط فى آن واحد . ولكنها كانت حياة بعيدة المدى بقدر ما هى بعيدة التأثير . فقد وافته المنية فى مدينة "Vence" بعد حياة عريضة وطويلة كان من المحتمل أن تبدو أقل غرابة فى عصر النهضة الإيطالى منها فى عصرنا الحاضر .

من الأحلام التى راودت كريج « كثيراً » وكثيراً جداً حلمه فى تغيير وجه الفن المسرحى وخلقه خلقاً جديداً . ولقد بذل المسرحيون مجهودات عظيمة لكى يوفقوا بين الفن المسرحى وبين عبقرية مستر « كريج » العنيدة البعيدة المدى .

قابلت المعالج حاول أن يفهمها بأنها لم تكن متآزرة مع الفاحصين ! . . . ، وفى نفس اليوم حاولت الانتحار :

ثم يستطرد « الوجوديون » من علماء النفس فى دفاعهم قائلين : إنه لا يهم ولا يضير علم النفس الوجودى أن يصفه الغير بأنه أسلوب غير علمى . . إذ أن تعاليم « فرويد » هوجمت فى حينها وسخر منها فى البداية على أساس أنها « غير علمية » ، فاذا بها الآن أصبحت أسساً متينة فى علم النفس . كما أن علم النفس الوجودى لا يحاول أن يعتمد على الفلسفة أو الرجوع بعلم النفس إلى الوراء — إلى عصر المنطق والتخمين ، بل إنه وسيلة « فعالة » وأسلوب فى العلاج النفسى . وبينما هدم « فرويد » كل إيمان بـ « العزيمة والارادة » التى راجت فى العصر « الفكتورى » ، إذا بالوجودية رجعت وأضافت أبعاداً أخرى إلى المجتمع الإنسانى والعلاج النفسانى بأن عززت من إرادة الإنسان ودعته إلى « تحمل المسئولية » ومواجهة القلق الذى يتهدده من جراء العلم الهائل والذرة والهلاك .. أو على حد قول العالم الدينى بول تيليش :

« لا يصبح الإنسان إنساناً إلا فى لحظة قراره وعزمه . . . » .

فخرى الدباغ

فحاول كل من « س . ب . كوشران » والورد « هوارد دى وولدن » وكثيرون غيرهم ، حاولوا أن يزودوا مستر « كريج » بمسرح يتناسب مع مواهبه وقدراته من ناحية ومع مكانه ومكانته من ناحية أخرى . ولكنه على الرغم من إنتاجه الوفير مثل « الفايكنجز » "Vikings" ، و « فينيسيا » "Venice" و « روزمرشولم الموقرة» "Preserved Rosmersholm" ، إلا أن هذا الإنتاج لا يتمشى بحال مع مطالب المسرح الأساسية ولا يخضع لمتطلباته المالية ، مما دفع بالفنان أخيراً إلى الجنوب حيث المناخ العليل الذى يغمس فيه نزواته ويمارس فيه غرامياته ، تاركاً الفن لغيره من الفنانين .

ومن الخطأ أن نفترض فى « كريج » الرغبة فى تحطيم الممثل والتقليل من أهمية دوره على خشبة المسرح ، ولكن ما يؤخذ عليه هو إعلاؤه من شأن المخرج بدرجة قللت من شأن الممثل ، فلقد خلع « كريج » على المخرج أهمية كبيرة . باعتقاده أن وظيفته هى تفسير عمل المؤلف من وجهة نظره الخاصة ، حتى ولو جاء الإخراج شيئاً أقرب إلى الخلق الجديد للعمل الفنى .

ولقد غلب على إنتاج « كريج » طابع الغموض وشابه شىء من الخرافة والأساطير . كما ابتعد بعقله عن الواقع فتركز تفكيره فى عالم غريب هو « عالم المردة الذهبى » البعيد عن التفكير فى دولة الرفاهية والسعادة . ولو ترك الأمر له لملأ المسرح بالمناظر الغريبة التى لم نعتد على ظهورها مثل الصخور الهائلة والسحب المنخفضة ومناظر الخلجان المرعبة . وربما وجد « كريج » شيئاً من القرابة بين عبقريته وعبقرية « بيتر هول » عندما استطاع أن يعبر عن الشر تعبيراً رائعاً دون أن يعتمد لا على الحوار ولا على الممثلين ، ولكن على ملء المسرح بشعور الشباب المحطم فى مشهد الغابة الشهير لزفاف لوركا الدامى .



السيكودراما في المسرح



د . مورينو

● « إذا أردتم أن تفهموا هذه الوسيلة ، فعليكم أن تتذكروا هذا المريض الذى تقمص شخصية هتلر ، فبدلا من أن أقول له « اذهب أنت مجنون ! » أعطيته الفرصة لكى يعيش كل أحلامه على خشبة المسرح ثم حررته بعد ذلك من أوهامه » .

مورينو

سمير وهبى

لم يكن هدف الطب مقصوراً فى يوم من الأيام على دراسة الجسد البشرى وتشريحه ، وإنما كان يسعى دائماً إلى علاج الأمراض . وهذا الأمر صحيح أيضاً فى ميدان علم النفس حيث لا تقتصر مهمة علماء النفس على الدراسات النظرية أو التجريبية وإنما هم يتجاوزونها دائماً إلى علاج الأمراض النفسية ، وحل العقد التى تصيب عدداً كبيراً من الناس ، إذ من الثابت علمياً أنه ما من إنسان يتمتع بشخصية متكاملة .

المسرح فى خدمة علم النفس

وعلماء النفس ينتمون إلى عدة مدارس فكرية . ولكل مدرسة وسيلتها فى الكشف عن مجاهل النفس البشرية ودوافعها . بعضهم يعمد إلى طريقة تحليل الخواطر ، وآخرون ينالون بغيتهم فى تفسير الأحلام وما تكشف عنه من رموز ورغائب مكبوته . ومنهم من يستقرئ ماضى المريض ليتعرف على الحاضر ويضئ له المستقبل .

ولكن الجديد فى هذا الميدان ، أن علم النفس اكتشف طريقاً جديداً للكشف عن خبايا النفس البشرية ، وهذه الطريقة الجديدة هى المسرح .

وتتلخص هذه الطريقة فى ادماج المريض النفسانى فى تمثيلية ، ثم دراسة حركاته أثناء التمثيل فيستطيع الدارس له أن يستخلص جملة شواهد ذات أهميـــة قصوى . وهذه الطريقة الجـــديدة تسمى « السيكودراما » ، ومعناها الحـــرفى

« التمثيلية النفسية » ، وهى ما زالت فى دور التجربة وإن أسفرت حتى الآن عن نتائج مبشرة .

سيكودرامة مورينو

نشأت طريقة السيكودراما فى فيينا بواسطة الدكتور مورينو . ومورينو Moreno هذا طبيب نمساوى هوى التمثيل وعرف بطول خبرته بالممثلين أن البعض منهم يصاب باضطراب ونكوص فى بعض المواقف التمثيلية ، وأنهم فى حاجة ماسة إلى من يرشدهم ارشاداً نفسياً حتى يتغلبوا على هذه المصاعب الطارئة .

وأسفرت نتيجة مشاهداته عن استخدام التمثيل كوسيلة للتشخيص النفسى ، ومعرفة مواطن الضعف فى شخصية الممثل دون أن يفطن أحد لذلك . ولقد استخدمت هذه الطريقة الجديدة فى التشخيص أثناء الحرب فى عيادة نفسية تابعة للجيش الكندى ، واستطاع الدكتور مورينو أن يؤسس قبل نشوب الحرب العالمية الثانية بوقت قصير معهد السيكودراما فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وألحق به مسرحاً بمستشفى سانت اليزابث بنيويورك .

سيكودرامة سالامون

وفى شيكاجو تأسست عيادة الدكتور سالامون Salamon التى أدخلت تعديلا جوهرياً على طريقة مورينو ، ذلك لأن الدكتـــور مورينو يعتمد على المواقف الطبيعية دون أن يتدخل فى تعديلها . وكان يكتفى بمشاهدة الممثل فى أثناء اندماجه فى الدور ، ويشركه فى التمثيلية دون أية مراعاة لمغزى المشاهد بالنسبة للمريض ، فيندمج هذا الأخير فى التمثيل ، بينما يسجل الدكتور مورينو ملاحظاته بدقة وتفصيل ، ويستخلص من مجموع مشاهداته أسباب اضطراب الشخصية وعوامل انحرافها .

هذا بينما تتخذ طريقة سلامون مواقف مستمدة من واقع الحياة الشخصية للمريض ثم يطلب منه أداؤها . وهذه المواقف لها صلة مباشرة بواقع حياة الممثل ، وقد واجهها فى مسرح الحياة قبل أن يواجهها على خشبة التمثيل ، ويكون رد فعله إزاءها طبيعياً وذا مغزى كبير . فاذا كان من طباعه أن يأنف مثلا من أداء شىء فى حياته الواقعية ، فهو بطبيعة الحال سوف يأنف من أدائه أيضاً فى أثناء التمثيل ، وهكذا .

أربعة وأربعون موقفاً

وتوجد الآن فى انجلترا مؤسسة روبنسون التى استطاعت أن تكون أربعة وأربعين دوراً تمثيلياً يمكن استخدامها للكشف عن كافة المواقف النفسية . ويدور التمثيل عادة بين مجموعة من الأشخاص مكونة من إثنى عشر ممثلا ، من بينهم المرضى الذين يراد علاجهم .

وهناك بعض المناظر التمثيلية تعتبر نموذجية وتنطبق على كل الحالات النفسية . واستطاع الدكتور مينارد روبنسون بشىء من التوجيه والارشاد أن يستخدم برامج أتت بأعظم النتائج . فعندما يحضر المريض إليه ، يبدأ بتوجيه بعض الأسئلة إليه عن حياته وعن ماضيه وعن عائلته . ويستطيع بشىء من الفطنة أن يكل إليه بالدور المناسب لحالته ، ثم يقدمه بعد ذلك إلى بقية الممثلين ليندمج معهم فى دوره .

ومن المشاهد أن كل الممثلين — بما فيهم المرضى — يندمجون اندماجاً كلياً فى أدوارهم . وهذا الاستغراق يساعد كثيراً على كشف خبايا النفس البشرية ، لأن الشخص الذى يؤخذ فى دوره أخذاً تاماً ، ويستغرق فيه تكون حركاته معبرة تعبيراً صحيحاً عن نفسيته ، كما أن صوته ورد فعله وتعابير وجهه تعطينا بيانات ذات دلالة وفائدة فى التشخيص .



أدولف هتلر فى أمريكا

وفيما يلى نأتى بوصف حالة غريبة عالجها مورينو ، وهى حالة رجل يبلغ من العمر خمسين عاماً أتاه فى ذات يوم والشر مرتسم على وجهه . كانت قسمات هذا المريض توحى للناظر إليه بأنه ليس غريباً عنه بشاربه المقصوص وشعره الفاحم الذى يتدلى جزء منه على جبهته .

وسأله الدكتور مورينو : « ما اسمك ؟ »

وأجاب الرجل فى جفاء ظاهر : « اسمى هتلر »

— أريد اسمك بالكامل ؟

— أدولف هتلر . .

— وأين تسكن ؟

— بالطبع فى برختسجادن . .

وبدا على الرجل أنه أخذ يضيق بالأسئلة ، فقال لمحدثه :

« لقد أتت زوجتى وشرحت لك كل شئ ؟ » .

وتذكر الدكتور فعلا تلك السيدة الوديعة التى زارته قبل ثلاثة شهور ، وقد جاءت إليه تشكو من أن زوجها يصر على مناداتها باسم « ايفا » بينما اسمها هو « برتا » .

ثم رأى مورينو مريضه يتهالك وقد استند على كتفيه وهو يقول :

— « ساعدنى من فضلك ! لقد سرقوا كل شيء منى ! لقد سرقوا شعبى وسرقوا جيشى . . حتى الكتاب الذى ألفته فى السجن ! » .

وهدأ الدكتور مريضه ، وطلب إليه أن يجلس أمامه . ثم أمسك بالتليفون وتحدث بصوت منخفض مع معاونيه .

وبعد دقائق ، دخل رجلان الغرفة . كان أحدهما نحيفاً . أما الثانى فكان ضخم الجثة . وهنا قام الدكتور المعالج وقال يوجه حديثه للمريض . .

— « أظن أيها الزعيم . . أنه ليس هناك داع لأن أقدمك إلى الهر جوبلز والهر جورنج . . » .

وقام الرجل وقد لمعت عيناه سروراً ثم حيا الرجلين . وتابع الدكتور مورينو حديثه إلى الضيفين :

— « والآن ، هل لكما أن تتبعا الهر هتلر وتذهبا معه وهو يحدث شعبه » .

وقام الرجال الأربعة وتوجهوا إلى غرفة صغيرة ملحقة بصالة التمثيل ذات المنصة الواسعة . وبعد دقائق امتلأت القاعة بالمشاهدين . ثم قام الرجل ورفع يديه وبدأ يحدث الناس :

— أيها السادة . . أيتها السيدات . . يا شعبى العزيز . .

حدث ما سبق فى عام ١٩٤١ مع شخص اسمه كارل ماير ، وصناعته جزار يسكن بلدة يوركفيل بالقرب من نيويورك . ويعتبر هذا الشخص أول مجنون يتوهم أنه هتلر ويعالج بطريقة السيكودراما .

• • •

أول مؤتمر علمى

انعقد فى شهر سبتمبر ١٩٦٤ بباريس أول مؤتمر علمى للسيكودراما والسوسيودراما . وقد اشترك فيه نحو ألف شخص أتوا من خمسة وثلاثين دولة لتبادل الرأى والعمل معاً تحت رعاية أول مؤسس للسيكودراما ، وهو الدكتور مورينو ، الذى ولد فى رومانيا منذ أكثر من سبعين سنة ، ثم هاجر إلى فيينا لدراسة الطب ، واختار الإقامة فى الولايات المتحدة منذ عام ١٩٢٥ .

وجدير بالذكر أن الوسائل التى أدخلها مورينو فى العلاج النفسى تستخدم الآن منذ أكثر من عشرين سنة بنجاح مستمر ، وأصبح اسمه يقرن بفطاحل علماء النفس الذين سبقوه فى مدرسة فيينا ، مثل فرويد ويونج وأدلر .

ويبلغ الدكتور مورينو اليوم سن الرابعة والسبعين وتعاونه فى أعماله زوجته « زيركا » التى تتمتع مثله بشخصية هادئة ومبتسمة . وعندما يتكلم تتخلل جمله ألفاظ نمساوية . قال فى وصف السيكودراما :

« وإذا أردتم أن تفهموا هذه الوسيلة فعليكم أن تتذكروا هذا المريض الذى تقمص شخصية هتلر فبدلا من أن أقول له : « اذهب أنت مجنون » أعطيته الفرصة لكى يعيش كل أحلامه على خشبة المسرح ، ثم حررته بعد ذلك من أوهامه .

وبدلا من أن أتركه يروى لى متاعبه ، جعلته « يمثلها » فى كوميديا جماعية بمعاونة « شخصيات مساعدة » تعمل معه تحت إشراف الطبيب المعالج . وبناء عليه ، جعلنا هتلر بلدة يوركفيل يمثل — مرتين فى اليوم — المشاهد التى كان يتوق إليها . كان يعيش على خشبة المسرح مع جوبلز وجورنج ، وكلاهما من الشخصيات التى تكمل نفسه . وهذا ما يسميه باللغة العلمية Ego Auxiliaire وترجمتها « مساعد الذات » ، فكان ثلاثتهم يخرجون معاً ويتوجهون إلى



ملاهى البلدة . وبعد أسابيع ، أصبحا ينادیانه باسم « كارل » ، بدلا من « أدولف » . أما هو فقد بدأ بالتدريج يلاحظ الفرق بين حياة المسرح وبين حياة الواقع . وذات يوم ، وهو على خشبة المسرح ، طلب من الحلاق أن يحلق له شاربه ثم أصيب بعد حلاقته بأزمة يأس حاصرته ، كأنما اختفاء الشارب قد جرده من الشخصية المستعارة . وبعد أيام قليلة ، ترك المريض المستشفى وعاد إلى الحياة الواقعية .

انقلاب الأدوار

وفى السيكودراما ، يتحرر المريض من عقده وهو يمثل . ويرى الدكتور مورينو أن أهم خطوة فى السيكودراما هى فى انقلاب الأدوار . فمثلا إذا كان المريض فى أزمة مع والدته ، طولب بأن يمثل دوره أمام شخص مساعد ، ثم يحدث تبادل فى الأدوار ، فيجعل الطبيب مريضه يمثل دور الأم وتمثل الأم دور الابن . وفى تلك الحالة الأخيرة ، يلعب المريض دوره وقد وضع نفسه فى مركز الآخر ، فيفهم سلوك الآخرين إزاءه . كما أن قيامه بدوره يتيح له أن يلمح من خلال التمثيل سلوكه الشخصى إزاء الغير .

وبالاختصار فان السيكودراما وسيلة علاجية تستخدم المسرح لشفاء الأمراض العقلية والنفسية ، ويمكن استخدامها لارساء قواعد التفاهم فى الأوساط العائلية والمهنية .

ويقول البروفسور سيفادون Sevadon من جامعة بروكسل يمكن استخدام السيكودراما فى خلق التوافق بين الناس ، خاصة وأن الناس لا يتخيلون تماماً كيفية سلوكهم فى المواقف المختلفة التى تصادفهم فى الحياة اليومية . ففى مجال الصناعة مثلا ، نرى من المهم لمدير العمل أن يفهم كيف ينظر إليه العمال . كذلك فى ميدان التعليم ، من المهم أن يعرف المدرس كيف يراه التلاميذ . غير أننا نلتقى هنا بعلم آخر أبدعه أيضاً الدكتور مورينو ويسميه السوسيومترى Sociométrie ويدرس فيه المقاييس التى تحدد الصلات التى تربط بين أفراد الجماعات ، مثل البغض والمحبة والاستلطاف والكراهية والغيرة والاهتمام الشديد وعدم المبالاة وغيرها من المشاعر .

وحدث فى أثناء الحرب الأخيرة أن طلبت القيادة العليا من الدكتور مورينو أن يدرس سلوك كتيبة جوية كانت تخرج بطائرات مطاردة . غير أنها كانت دائماً تعود بخسائر أكثر من المعدل المعقول من الضحايا .

وبحث الدكتور مورينو الأمر وأشرف على إخراج تمثيلية « سوسيومترية » ، بعد أن طلب من الجميع أن يدلوا إليه ببيانات خاصة بزملائهم ، فعرف من يحبون ومن يكرهون . ومن خلال

الأدوار أدرك أن رئيس الكتيبة شخص غير محبوب بالمرة من أفرادها . وتستخدم هذه الوسيلة فى مجال الصناعة لدفع الإنتاج إلى الأمام ، خاصة فى المصانع التى يحدث فيها عدد كبير من الحوادث .

الفرق بين السيكودراما والسوسيودراما

إن استخدام السيكودراما فى تلك الحالات يساعد فى تحسين العلاقات بين أفراد جماعة ما ، ويساهم مساهمة فعالة فى ادماج الشخص مع الجماعات التى ينتمى إليها أو التى يقدرها .

ففى حالة أزمة بين مدير العمل وموظفيه ، تتيح السيكودراما لكل فريق أن يعبر عن مشاكله ، ويطلب المشرف من مدير العمل أن يلعب دوره كما يؤديه فى واقع الحياة ، وذلك بالاشتراك مع شخص يقوم بدور الموظف . ثم يقلب الأدوار ، أى يغيرها فيقوم مدير العمل بدور الموظف ويقوم الموظف بدور مدير العمل . وهذه الطريقة تسمح لكل منهما أن يعبر بوضوح عن مشاكله ويلمس رد الفعل عند الآخر .

غير أن الدكتور مورينو يحذر بقوله : إن السيكودراما وسيلة من وسائل التفتح النفسى ، ولكنها ليست لعلاج كل الحالات ، كما أنها ليست أيضاً من الوسائل التى يمكن أن يمارسها الجميع . وينصح بقصرها على المختصين الذين درسوها دراسة كافية متعمقة ، إذ أنه من الخطر البين إثارة مشاعر مثل الكراهية والخوف والحب ، دون حذر ، إذ أن تلك الإثارة معناها اللعب بالنار .

وعندما تنتقل السيكودراما من المجال العائلى أو المهنى إلى المجتمع ، أى عندما تنتقل من المستوى الفردى إلى مستوى الجماعات ، فانها تسمى « سوسيودراما » . وبمساعدة البيت الأبيض ، قام الدكتور مورينو بدراسة مشكلة التفرقة العنصرية بين البيض والسود . ووضع المسئولون مسرحية فيها فتاة زنجية تعود إلى منزلها وقد أهينت لأن البيض رفضوا السماح لها بالدخول إلى كنيسة خاصة بهم . وتروى قصتها إلى أسرتها ، فيثور الأب . أما الأم فتسكت فى رضوخ ، ويقوم الابن مهدداً متوعداً . ومن صالة المشاهدين ارتفعت أصوات البيض والسود على السواء لتصحيح بعض التفاصيل أو للاعتراض كلية على بعضها .

تشايكوفسكى

يغرق فى بحيرة البجع

لقد سنحت الفرصة لتعديل إخراج باليه « بحيرة البجع » فى المهرجان الذى أقيم فى مدينة « أكسفورد » منذ بضعة شهور . وعلى الرغم من أن إخراج مستر « جاك كارتر » كان قائماً على مؤلفات « بيتيبا » و« إيڤانوف» Petipa and Ivanov الموسيقية إلا أنه اعتمد اعتماداً أساسياً على مخطوطات « تشايكوفسكى » المسجلة وعلى تعليماته المسرحية . ولكن الباليه الذى قدمه كارتر يعتبر من الناحية الموسيقية والدرامية على السواء ترجمة أمينة ونقلا صريحاً للتعديل الذى قام به كل من « بيتيبا » و « وريجو » عام ١٨٩٤ . وهو تعديل فعال ومؤثر إلى حد كبير .

وقد غير « چاك كارتر » فى الجمل الموسيقية من حيث التتابع فقط . فجاء صوت « أوديت » المنفرد رائعاً وهو يترنم ببعض الجمل الموسيقية . كما أنهى الباليه بخاتمة موسيقية مرحة مظهراً لنا « أوديت » وهى تقفز وتلهو فى فرح مشوب برهبة ،ومن حولها البجعات الأخريات يشاركنها هذا الفرح الخائف . وكم كان هذا المشهد بعيداً عن التوفيق مفتقراً إلى الحبكة الفنية نتيجة لتأثر « كارتر » بتشايكوفسكى . ويرى الناقد الفنى لجريدة التايمز أن « بيتيبا » أو « إيفانوف » كانا أكثر إدراكاً من « تشايكوفسكى » فى هذه النقط بالذات . وعلى النقيض من ذلك كان « كارتر »

ويقوم أحد الزنوج بتمثيل دور الأخ أو الأب ، تماماً كما هو حادث فى الحياة الواقعية . هذا بينما يكون حاضراً معه مجموعة من البيض ، فيشهدون ثورته على خشبة المسرح ويفهمون دوافعه وبدورهم تقوم جماعة من البيض بتمثيل الفظائع التى يهينون بها الزنوج . ثم تغير الأدوار ، فيقوم البيض بدور الزنوج والزنوج بدور البيض . وبذلك يفهم كل منهما حق الفهم المواقف التى يمكن أن يتعرض لها فى المستقبل ، فيساعد على حلها بضبط نفسه وأعصابه

وفى اعتقاد الدكتور مورينو أن السيكودراما أكثر فائدة عند استخدامها فى تحسين سلوك الناس العاديين (مثل تربية الأطفال ، وخلق التوافق العائلى والمهنى) . ومجالها ، هنا ، أحسن من نتائج استخدامها فى علاج الأقلية المكونة من المرضى المنعزلة عن المجتمع .

سمير وهبى

أوديت فى بحيرة البجع



موفقاً فى هذا الباليه من الناحية الموسيقية . وبخاصة موسيقى الفصل الثالث التى امتازت عن أى موسيقى وردت فى التعديلات السابقة . وذلك بفضل الأميرات الخمس اللاتى جئن من دول أجنبية مختلفة ، وقد صاحبت كل أميرة فرقتها القومية الراقصة ، فتداخلت الأنغام وامتزج بعضها بالبعض الآخر وكانت النتيجة هى الاستحسان الجماعى بالنسبة إلى العنصر الموسيقى والحبكة الدرامية على السواء .

وكان الرقص كما قدمه « كارتر » ذا مستوى فنى رائع ، وبدا ذلك واضحاً فى الأحداث السريعة والتنقلات البارعة التى امتلأ بها الباليه . ولم يشب النجاح الذى صادفه هذا العمل الفنى إلا بعض مجموعات البجع التى ظهر عليها الاعياء الشديد فكانت بعيدة عن التأثير المطلوب .

وفى قاعة المهرجان بدا الجمود واضحاً على حركات البالرينا الحسناء « أولجا فيرى » Olga Feru ، أما « لوسيت آلدس » Lucette Aldous البالرينا الثانية فكانت أكثر توفيقاً من الأولى واستطاعت أن تشيع البهجة والسرور بحركاتها الانسيابية وقوامها الرشيق ، ويضيف الناقد الفنى لجريدة التايمز أنه لا يرى ما يدعو إلى وضع اثنتين من الراقصات الأول فى باليه واحد . وجدير بالذكر أن نشير إلى إشارة هذا الناقد إلى التقدم الهائل الذى أضافه هذا الباليه إلى الفن المسرحى .

فن النحت بين القديم والمعاصر

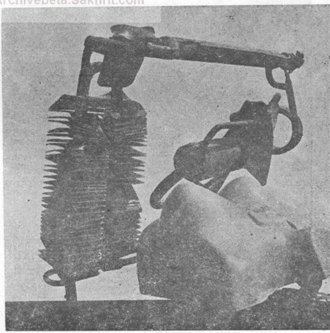
تقول مسز « إستوريك » Estorick صاحبة قاعة « جروزفنر » Grosvener Gallery لأعمال النحت الفنية : إن الشباب لا يجرؤ على دخول المعارض الكبيرة المقامة لهذا الفن الرفيع . ويرجع السبب فى ذلك إلى الفكرة السائدة عن الارتفاع الخيالى لأسعار هذه الأعمال .

وتؤكد مسز « ستوريك » ذلك قائلة : « ما أقل المثالين المشهورين الذين يبيعون أعمالهم الفنية بثمن لا يزيد على المائة جنيه . بينما نجد أن الأعمال الفنية ذات الثمن المنخفض إنما هى تلك الأعمال الأثرية القديمة ، ذلك لأن جامعى التحف القديمة لا يجدون سعادة فى اقتناء تحف يرجع تاريخها إلى القرن الثالث قبل الميلاد بقدر ما يستشعرون هذه السعادة فى الإشارة إلى أعمال فنان مثل هنرى مور » .

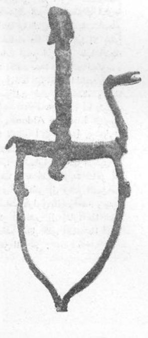
وعلى سبيل المثل نجد أن تمثال فارس غرب أفريقيا « البامبارا » الأثرى يتميز بالنقش البدائى الذى كان شائعاً خلال عصور مغرقة فى القدم . وهذا التصميم التقليدى كثيراً ما يقدم إلى الآن فى الأعمال الفنية الحديثة . حتى أننا يمكننا أن نرجع تاريخ هذه القطعة الفنية إلى أكثر من مائة أو خمسمائة عام ، وتمثال « البامبارا » مصنوع من البرونز ومشكل على هيئة فارس ممتطياً عصا ترفعه إلى أعلى ، وهو ما يرمز إلى بعض الطقوس الإفريقيه المقدسة . أما الأربعة تماثيل الأخرى فتشكل مجموعة ذات صبغة كاثوليكية ، وهى تمثال الفارس ، وجاندهارا ، وهبنوس ، والتمثال النصفى الكلاسيكى . وبعض هذه التماثيل ما زالت ترتدى الملابس البالية الخاصة بالعصور القديمة سواء فى مصر أو فى بلاد الإغريق .

والمتحف البريطانى بلندن يحتوى على نخبة عظيمة من هذه التماثيل ، من بينها تمثال « هبنوس » Hypnos الذى يشبه قطع الشطرنج التى اشتهرت بها جزيرة « لويس » . أما التمثال النصفى الكلاسيكى فيرجع تاريخه إلى أوائل القرن التاسع عشر .

« شكل الحلم الأمريكى »



« البامبارا »





« إيكاروس »

وقد تميز الفنان « مارك بويل » بموهبة نادرة فى وضع الأعمال الفنية بتوافق وانسجام مما أثار الكثير من التعليقات . والتمثال الذى أطلق عليه « شكل الحلم الأمريكى » والمعروض فى « هولند بارك » بلندن مكون من جزءين، أحدهما مستوحى من آلة للتبريد والثانى مأخوذ عن تمثال نصفى .

وأخيراً نجد فى قاعة « جروزفنر » تمثال « إيكاروس » البرونزى الصغير . من تصميم « مايكل إيرتون » ، وهو جزء من مجموعة تحتوى على تسعة أجزاء ، و « إيكاروس » هو الشخصية الأسطورية المعروفة فى القديم والحاضر .

« هينوس »



نحو أيديولوجية عربية عند خليل حاوي

- إن خليل حاوى حصيلة مدرسة الرمزية التى رضعت فى لبنان من ثدى الرومانسية ، ولكن لم تفته الإفادة بمحاولات اليازجى والجوهرى – تلميذى المتنبى – فقرأ لذلك الشاعر وقرأ لغيره من كلاسيكيينا الكبار .

- « بيادر الجوع » اعتراف بالفشل مع أن فيها مخططاً عربياً خالصاً ، وما قبل البيادر مخايلة نجاح وحلم بيوطوبيا غريبة . وهذا هو الفارق الكبير بين خليل حاوى البعثى السورى الذى يلج فى التعميمات والمعميات وبين خليل حاوى العربى الذى يقف على صعيد الواقع معترفاً بتجربة الخطأ والصواب .

- إنها مأساة الوجود العربى تظهر من خلال أيديولوجية خليل حاوى الشاعر الفيلسوف الذى بحث فى « الناصرية » عن وجه جديد يمكن أن يوجد فى جميع الصفوف لأنه لابد أن يكون للجميع .

كتبت يوماً فى مجلة « الآداب البيروتية » عن دور الدكتور خليل حاوى فى الشعر المرسل أقول :

ويكاد الشعر المرسل أن يوصف بأنه الشعر الذى يحاول أن يعيد الاتصال بكل ما أثر عن الماضى ، باعتبار أن الحاضر بكل عقده يقبع فيه .

وإذا تناولنا هذا الشعر – فى حدود ما ينتجه خليل حاوى – نرى أن النضال الأنثروبولوجى العظيم من أجل استمرار هذا الاتصال الحيوى قد أنتج لوناً لا يمكن أن نزعم أنه يشبه نتاج العموديين ، لا شكلا ولا موضوعاً ولا مضمونا . ونستطيع من هنا أن نقول إن خليل حاوى وجد مبرراً لمفارقة هؤلاء العموديين محطماً كثيراً من موروثهم ، وكأنى به – لا بد – عائد إلى حظيرتهم ما فقد هذا المبرر !

كتبت هذا ، وفى رأيى أنى وضعت به ذلك الشاعر اللبنانى موضعه المناسب فى حياتنا الأدبية المعاصرة ، وإن كنت أحس أننا فى حاجة إلى

دكتور أحمد كمال زكى

معاودة نتاجه لإعادة تقييمه على ضوء آخر دواوينه « بيادر الجوع » .

وتبدو حياة خليل حاوى الفنية محدودة إذا قيست بكمية النتاج — فقد أصدر قبل ذلك الديوان « نهر الرماد » و « الناى والريح » صغيرين حجماً — ولكنها شديدة الاتساع إذا تعمقنا ذلك النتاج على أساس مجهوداته فى مجال الشعر العظيم وليس أى شعر !

إن خليل حاوى حصيلة مدرسة الرمزية التى رضعت فى لبنان من ثدى الرومانسية ، لكن لم تفته الإفادة بمحاولات اليازجى والجوهرى — تلميذى المتنبى — فقرأ لذلك الشاعر وقرأ لغيره من كلاسيكيينا الكبار .

وليس يعنى هذا أن خليل حاوى عاش بدايات الرومانسية — إذ الواقع أنه أحدث سناً وأيفع — وإنما يعنى أنه لحق المخضرمين الذين تأثروا الغرب ورومانسية فرنسا بوجه خاص . وأشهر هؤلاء أمين تقى الدين وأديب مظهر وإلياس أبو شبكة وسعيد عقل وأمين نخلة وبشارة الخورى ويوسف غصوب ، ومنهم من بدأ ينظم الشعر فى عقد العشرين الأول ، ومعظمهم نظمه فى العشرينات ، وفيهم من لا يزال ينشد إلى اليوم .

ومن المؤكد أن خليل حاوى يعى تماماً حملة « عصبة العشرة » التى شنت عام ١٩٣٠ على بشارة الخورى بدعوى الرجعية التى لم تخفها ترجمته لبعض قصائد الغرب الرومانسية ونسبتها إلى نفسه ، وعرف أن ما قدمه بشارة — على المغامز فيه — خير ألف مرة من الركوع تحت أقدام القدماء .

وأفاد أيضاً بمحاولات إلياس أبو شبكة الرومانسية فى عرض الذات أولا حتى وإن تعرى وتمرض وتمجد الألم على ما ظهر فى « غلواء » و « أفاعى الفردوس » . غير أنه وقع من غير شك على آثار أديب مظهر وسعيد عقل ليعرف منهما أن من الممكن — باسم الرمزية — تحطيم أبعاد الصورة المألوفة باسم الصدق والجمال ، كما عرف مؤخراً أن حسب الشعر إذا استغلق معناه أن يكون نسقاً موسيقياً أو بالأحرى إيقاعاً موزوناً يبدو فيه الجرس مجرد صدى للمعانى التى تدور فى الأعماق .

وفى المرحلة الأخيرة وقد اشتغل بالدراسات الأدبية وأطلع على ما يصدر عنه الغرب من ثقافة وفن عرف أن الاستهداء بالعقل الواعى لخلق الجمال « أمثل » طريقة لقول الشعر العظيم ، على أن يلقح بالفلسفة وفروع الأنثروبولوجيا والميثولوجيا المختلفة ، ولا بأس بعد ذلك من انتقاده واقعه وواقع أمته وربط انتقاده بمعارك وجود الإنسان كله .

وهكذا وجد الشاعر الذى يخلص لواحد قديم كالمتنبى أو المعرى وواحد معاصر كالجواهرى أو سعيد عقل ، ويأخذ بالغنائية الرومانسية والرمزية بمقدار ما يأخذ بالواقعية والوجودية ، ويستمد التوراة والإنجيل استمداده لأرض إليوت الخراب

ولازورديتس الحزين ، ويدأب على أن يجعل شعره فى النهاية رحلة وراء حجج ترفض ادعاءات النظم القائمة — دينية كانت أو سياسية أو علمية — من أجل أن يمجد النضال البطولى لتحرير الشعور والذات .



٢

تلك المقدمة ضرورية جداً لتحديد الإطار العام لأيديولوچية خليل حاوى . فإذا حاولنا تحديد معالم هذه الأيديولوچية لابد أن نبدأ بديوانه الأول «نهر الرماد» الذى يجمع عدة قصائد ومقطعات قليلة نظمها فيما بين عامى ١٩٥٣ و ١٩٦١ وأهداها إلى الطليعة المقبلة ! وفى رأيى أن الشاعر فى هذا الديوان كان خاضعاً تماماً لتأثير القوميين السوريين فغلب عليه التمرد والرفض ، بل لعلنا بشئ غير كبير من التأويل نحس أنه حاول فى هذه القصائد أن لا يكون عربياً . هذا ليس اتهاماً ولا محاولة للاتهام ، لأن الجو العربى إذ ذاك كان كله ملوثاً بدعوى المحتلين الأجانب وعملائهم ، فوقع الشاعر فى حبال فلسفة البعث الفينيقى متصوراً أنه تخلص من أولئك وهؤلاء : وداخل هذا الإطار تحرك باحثاً عن الحقيقة وطارحاً تلك المسائل الحياتية التى ستستقطب شعره كله فيما بعد وتقدم حيثيات حكمه على الوطن العربى الذى تفسخ :

أنة تجهش فى الريح وحرقه
أعين مشبوهة الومض وأشباح دميمه
ويثور الجن فينا
وتفادينا الذنوب
والجريمـــة !

ويخيم على الديوان كله نغم تشاؤمى مدمر يرصد لرحلة بحار خائبة من الشرق الدرويش إلى الغرب الغول . لكنه يعلم أنه لابد من دك «سدوم» لبناء شرق آخر لا يمكن أن يكون شرق الدرويش الذى يعج بالغيبيات والتهويمات المخدره .

وبين البحث ومحاولة الهداية خارج المدينة وقد خوت ووقوف عند البحر والقرية — رمزي الخلاص والأصالة والبكارة — ومعاناة عاقلة الموت وصراع إليوتي بين أرض خراب وإنسان يود لو فر من جحيمه الذي في دمه حتى ليصرخ في «الجروح السود»

وكيف أصبحنا عدوين
وجسم واحد يضمنا
نفـــاق
كل يعانق سجنه . . جحيمه في غمرة العناق

وربما مات البحار ، أو ربما تلقفه الحوت — وهو هنا رمز المدينة — فيوشك أن يموت ، غير أنه من غير شك يظل سجيناً وقد رثت عظامه من سنين ويعاني في ضجر وسأم صراعاً بين ماض مشرق وحاضر معتم حتى يتبين فجأة أن أضلعه صمت صخور . . .

وفراغ ميت الآفاق . . صحرا
وإذا نحن عواميد من الملح . . .
ممسوخ من بلاهات السنين
إن تذكر عابر الدرب بحال الميتين
فهي لا تذكر جوفاء بلا أمس . . بلا يوم وذكرى

كما يتبين أنه في سدوم — غير سدوم التوراة العاصية — وأنه لا بد من معاناة الموت والبعث فيها بمفهوم تموزي ليكون الخلاص الأخير

يا إله الخصب يا بعلا يفض التربة العاقر . . .
يا شمس الحصيد
يا إلهاً ينفض القبر ويا فصحا مجيد
أنت يا تموز يا شمس الحصيد
نجنـــا . . .
نج عروق الأرض من عقم دهاها ودهانا

إنه يمهد لساعة الخلاص في «عصر الجليد» ولكن الصلاة عبث والصراخ عبث ، ومن ثم يكون الموت مع أن هتاف الحب أقوى منه . وهذا الهتاف هو الذي سيجعل شهوة الأرض الخضراء تدوي تحت أطباق الجليد ، فاذا عاد البحار إلى سدوم مرة أخرى فبأكاليل الغار وبنار بروميثيوس بعد أن عرض صدره عارياً للصاعقة وتخلى عن خاتم شهر زاد وأغرق حبه في نهر الرماد مكتفياً بابتسامات السمر الصغار لأنهم براعم اليوم وشباب الغد . وهكذا حتى نصل إلى «الجسر» آخر قصيدة في الديوان لنرى فرخ النسر — هو نسر القوميين السوريين أليس كذلك؟ — من نسل العبيد ، وإن يصلب هو كما صلب المسيح وتنعق البومة فوق رأسه ، لأن له في أطفاله الذين يعبرون فوقه كل شيء .

من حصاد الحقل عندي ما كفاني
وكفاني أن لي عيد الحصاد
يا معاد الثلج لن أخشاك
لي خمر وجمر للمعاد

هو في الدور ، موت وانبعاث ، غياب وظهور ، ثلج فيه الموت ينبثق عنه دفء يحمل الحياة .

هذا الشاعر الذي يموت ويحيا دائماً لا شك مدرك حقيقة المعاناة ، أي متفهم للمأساة مادام ثمة «كارثة» حلت في الواقع ، ولا بد بالتالي من انفعال حقيقي وفعل صادق . أما هذه الكارثة فهي عجز الجماهير عن العمل الإيجابي بعد أن اكتشفت الخيانة لدى أشباه الرجال والخصيان الذين عادوا من جديد مع البومة والغول .

نحن لا نلغز ، ولكننا نصف الخط الذي سار فيه الشاعر بعد أن ربط نفسه بالبعث السوري ثم أصدر ديوانه الثاني «الناي والريح» مجموعة قصائد نظمت بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٥٨ وأعيد النظر في بعضها سنة ١٩٦٠ .

ماذا كانت جماهير العرب تريد قبل قيام الوحدة ، وماذا حدث بعدها ؟ ترى هل يمكن الانتفاع باليوت وأفكاره وصوره للإجابة عن ذلك السؤال ؟

وما حدود المأساة فنياً بعد أن علا عليها حماس الجماهير فى كل مكان ؟

لقد استيقظ الشعب العربى فعلا ، ومحال أن يتقوقع شاعر إزاءه أو يهدر أمامه بمثل ما هدر به أبو تمام والمتنبى وعلم الدين أيدمر المحيوى ، لأن يقظته فى الحقيقة جاءت غب انقشاع الغيوم التى طالما حجبت عنه الزيف فى شعارات البعثيين .

إن خليل حاوى تظل له فى ديوانه الثانى تلك الملامح التى رأيناها فى « نهر الرماد » ربما لتداخل الزمن بين الديوانين بحيث لا يتهيأ له إلا أن يكرر نفسه ، وربما لأنه ظل يخلط لأيديولوچيته فى حدود التمرد والرفض والعبث — السارترى بطبيعة الحال — والموت والانبعاث ، وكل هذه مقولات قديمة أو إذا شئنا أن نرق رؤى عشوية ابتذلها التموزيون .

الشاعر إذن لم يأت بجديد . . .

نفس الأفكار ، نفس الصور ، ولكن ليس نفس الصياغة . . لأنه فى « الناى والريح » أقدر على الأسلوب العظيم ، واللغة عنده أكثر انقياداً له وصفاء .

هو هنا كالمتنبى بين شعراء عصره ، وهو هنا قادر على أن يحتشد لرصد الكلمة الرحلة والكلمة المصير والكلمة المغامرة والكلمة أعماق الذات ، سواء كان إليوتيا أو باونديا (النسبة لإزرا باوند) أو حتى سيابيا يحفر عن القبور .

إنه يبدأ رحلة تسلح لها باستشراف الغيب لدى بصارة الحى ، وكان ضجراً مثقلا بأوحال المغامرات المخزية ، وكالسندباد تستنزف الرحلة دمه ويقعده الإخفاق ، وعبثاً يحاول الخلاص مع الضجر . وهو إذا راجع حساب « الربح والخسارة » يجد أنه ضيع كل شىء حتى رأس المال ، وإن يكن يعود بالبشارة .

رحلاتى السبع عن الغول
عن الشيطان والمغارة
عن حيل تعيا لها المهارة
اعيد ما تحكى وماذا . . عبثا
هيهات أستعيد
ضيعت رأس المال والتجارة
ماذا حكى الشلال . . .
للبئر وللسدود
لريشة تجود التمويه . . تخفى . . .
الشح فى أقنية العباره
ضيعت رأس المال والتجاره
عدت إليكم شاعراً فى فمه بشاره
يقول ما يقول
بفطرة تحس ما فى رحم الفصل . . .
تراه قبل أن يولد فى الفصول !

قد نلمح تغيراً بعض الشىء ، إلا أنه تغير من معاناة الموت إلى معاناة التغير . . من موت فى الكهف أو فى الحوت ، إلى استعداد للبعث مع الريح الغضوب ، وفى قصيدة « وجوه السندباد » معاناة صابرة للميلاد بما يصحبه من خوف مدمر وانتظار .

فى الديوان الثالث « بيادر الجوع » الذى صدر عام ١٩٦٥ يبدو الشاعر كأنه عرف مصيره بعد أن تعمق ماضيه المؤسى ، ولكنه ينتظر . . أو ظل ينتظر حتى قتله الانتظار .

لمـــاذا ؟
لا بد أنه كان يفكر
لا بد أنه كان يراجع موقفه ويتدبر ويقدم ويؤخر ويجمع ويضرب الأخماس للأسداس . . .
لا بد ، ولا بد أيضاً أنه راح يسأل نفسه بصراحة :
ماذا قدم البعث السورى للعرب وماذا قدم البعث

الناصرى ! ومن يدرى فلعله أقسم أن يكسر القلم كفراً بالقيم التى صلى لها ثم يتبين زيفها متأخراً عن كثير من جماهير العرب الواعية .

ولكنه فنان ، والفنان ليس آلم عليه شيء كالصمت ، ومن ثم راح يتحرك متأملا تجربته فى مجال الخصب والعقم حجرى رحى الزمن . إن الحياة هى القدرة على الإخصاب والعجز الذى هو عقم خيبة ، وهذه الخيبة لها مبررها إذ كانت الوحدة بين مصر وسوريا — أمل القوميين العرب — قد أخفقت .

ولقد يمكن أن تكون هذه الخيبة خيبة فى الخلق والإبداع عنده ، فالمأساة أكبر ، ومن العبث الصياح بمن يرجى المعجزات ولا يصنع من الموت أكثر من شبح غريب :

الساحر الجبار كان هنا ومات

من جثة الجبار كيف تبخرت خرق . . .

وكيف تكورت شبحاً غريب ؟

ومع ذلك فمن الضرورى أن ينتظر ، وأن ينتظر حتى يسأم ويمل الانتظار ، لأنه لا بد فى واقع الأمر من الرجوع إلى الأصول ومضاجعة العقم بأسلوب يقدر على إطالة البعث أو توكيده بعد ما تبين فى ديوانيه السابقين أنه كان وهماً أو شبحاً يدفع له حياته رخيصة مرات بلا جدوى :

إنه فى القصيدة الأولى وعنوانها «الكهف» وجهاً لوجه أمام حاضره ومصيره ، فى سأم وليس فى يأس ! وقصيدته الثانيــة «جنية الشاطئ» محاولة للتطهر لأن البعث الحقيقى يحتاج إلى تطهر حقيقى تعود بعده الحياة إلى براءتها الأولى ، وليس من عجب أن يفشل البعث السورى فيما قصده لأنه لم ينق صفحته من الشوائب وكانت محاولته عملية خلق كاذب ، وكأن الأعوام دمغته بالسواد على وجهه فضيعت منه براءته :

وإذا كانت رحلات السندباد فى «الناى والريح» محاولة وجودية لإعادة البناء — فى تلك المرحلة — فان «بيادر الجوع» وهى القصيدة الثالثة والأخيرة فى الديوان الثالث كشف وجودى عن الخلل الذى فى البناء :

«بيادر الجوع» اعتراف بالفشل مع أن فيها مخططاً عربياً خالصاً ، وما قبل البيادر مخايلة نجاح وحلم بيوطوبيا غريبة . وهذا هو الفارق الكبير ، أو هو الفيصل بين خليل حاوى البعثى السورى الذى يلج فى الميتافيزيقيات والتعميمات والمعميات وبين خليل حاوى العربى الذى يقف على صعيد الواقع معترفاً بتجربة الخطأ والصواب؟

أجل ، ويكون العبث السارترى محور التجربة لأن وعود الانبعاث التى ملأت خواطر الجيل لم تقدم شيئاً ، ولأن تجارب الرفض تكررت إلى ما لا نهاية ، ولأن قضايا الحزن أسلمت إلى الضياع فى الكهوف والأقبية :

كما يكون البعث الناصرى المعاناة العربية الجديدة ، وقد أسفر هذا عن أن الميت إذا بعث لا يستطيع البقاء ، لأنه بقاء عقيم ، والاستمرار فى البقاء مع العقم محال :

تلك هى الحقيقة الواقعة ، وإزاءها فى التاريخ لعازر الذى مات فذهبت أخته إلى يسوع الناصرى وقالت له «لو كنت هنا لما مات أخى» فقال لها «إن أخاك سوف يقوم» وقام لعازر ، ولكنه كان قياماً أشبه به الموت . وماذا ينتظر من كائن تبعثه عناية المسيح رغم أنفه !

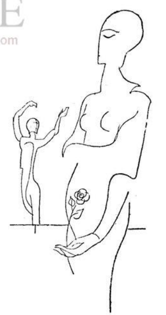
أين حيوية الانبعاث الذى تفجره أعماق الذات تلقائياً من عفن كان راقداً فأقيم ؟

ما هذا إلا منح حياة لفساد يجب أن يموت
ويراد بقاؤه !

ولقد يكون ثمة ما يحرك الجماد ، ولقد تكون ثمة شهوة فى امرأة رائعة الفتنة — أشبه بجنية الشاطئ التى ترمز إلى الأرض فى تجدد بكارتها أو بحلوة الحى لدى حاوى — لكن هيهات . فالإثارة فى لا موضع والمرأة الفاتنة التى تطهرت تغدو فى عينيه بغياً تعرت لغريب !

وتصبح المسألة على هذا النحو : الوحدة العربية فشلت لأنها لم تقم على أساس ، ولم يتفاهم أطرافها ولم يتفقوا على شىء تماماً كما لم يتفق لعازر وزوجته فكانت النهاية ، وكان أن قال الشاعر فى لحن الختام على لسان الزوجة :

كنت أسترحم عينيه . . .



وفى عينى عار امرأة أنت . . .
تعرت لغريب
عاد من حفرته ميتاً كئيب !

وفى هذا الضوء نبدأ من جديد بعد نشيد « الكهف » ونشيد « جنية الشاطئ » وهما كما رأينا تمهيدان ، فاذا مطولة لعازر بمفتتح قصير من إنجيل يوحنا وبمقدمة نثرية طويلة — من السهل الاستغناء عنها — أعلن فيها الشاعر فكرة المطولة وكأنه خشى أن تستغلق رموزها ومعانيها على القراء . ونضرب صفحاً عن هذه المقدمة لأن القصيدة أفضل منها فى الدلالة وأكثر قدرة على الإيحاء برغم أنه يقول فى أسلوب شاعرى وهو نثر « ويوم تم تكوينك .. يوم طلعت من بخار الرحم ودخان المطهر كنت لعينى وجعاً ورعباً .. حاولت أن أهدمك وأبنيك »

دائماً البعث !

والمقاطع الثلاثة الأولى لعازر نفسه ، فاذا هو لا يزال فى كسله ويريد أن يلوذ بالنوم أو الموت رافضاً أن يعاد خلقه من جديد حتى ولو عاد إلى رحم أمه ، يقول حاوى مستغلا بنظرية فرويد :

عمق الحفرة يا حفار
عمقها لقاع لا قرار
يرتمى خلف مدار الشمس ليلا من رماد . . .
وبقايا نجمة مدفونة خلف المدار
لا صدى يرشح من دوامة الحمى ومن دولاب
نــار
آه لا تلق على جسمى تراباً أحمراً حيا طرى
رحما يمخره الشرش ويلتف على الميت بعنف
بربرى

ويتساءل لعازر : أترى دموع الناصرى تبعث ميتاً حجرته شهوة الموت — والشاعر مهتم بالجنس دائماً — وتريدنى أختى الحزينة لأذهب عنها حزنها ، وكيف أواجه فى سبيل ذلك مظاهر الرعب لأنه :

لم يزل ما كان
برق فوق رأسى يتلوى أفعوان
عتمة تنزف من وهج الثمار
الجماهير التى يعلكها دولاب نار
من أنا حتى أرد النار عنها والدوار
عمق الحفرة يا حفار . . .
عمقها لقاع لا قرار !

حتى هنا كان لعازر فى حفرة القبر ، فلما بعث تلقانا زوجته — بعد أسابيع من بعثه — فى النشيد الرابع ، فاذا هى تنكره ، ولكنها فى النشيد الخامس تراوغ وتموه وتغنى أبدع غناء مصطنعاً أهازيج الشعب فى مستوى رفيع من الأداء :

جارتى يا جارتى لا تسألينى كيف عاد
عاد لى من غربة الموت الحبيب
حجر الدار يغنى
وتغنى عتبات الدار والخمر تغنى فى الجدار
وستار الحزن يخضر ويخضر الجدار
عند باب الدار ينمو الغار تلتم الطيوب
عاد لى من غربة الموت الحبيب
زنده من بيلسان حول خصرى
زنده يزرع نبض الوردة الحمرا بعمرى
بعد أن رمد فى ليل الحداد
من يظن الموت محوا
خله يحصى على البيدر غلات الحصاد
ويرى وجه حبيبى
وحبيبى كيف عاد !

ولكنها مخادعة ، فقد بلغ اليأس بها مداه . لأن لعازر بعث ميتاً تماماً كما ولدت « الوحدة » ميتة . . إنها مقابلة واضحة ، وإذا هى بعد سنوات تتعجل النهاية ، فان ما حدث لا يمحى أبداً والصلاة لم تعد تجدى والإله القمرى لن يمشى فى جروح المريمات ليمسحها

غيبينى وامسحى ظلى وآثار نعالى
يا ليالى الثلج فيضى يا ليالى
امسحى ظلى أنا الأنثى بكت . . صلت وصلت
ما ترى تغنى دموعى والصلاة
لإله قمرى ولطيف قمرى
يتخفى فى الغيوم الذرق فى الضوء الطرى

لقد تهاوت إلى أن بلغت قرار حفرة لعازر ، فلقد نزعت إلى وجود متكامل حى يشبع الروح والجسد جميعاً فخذلها — حقداً — بموته وعبثاً حاول « الناصرى » معه أن يجعله سويا !

إنها مأساة الوجود العربى ، تظهر من خلال أيديولوجية خليل حاوى الشاعر الفيلسوف . فهو قومى سورى ثم هو بعثى سورى ، ولما حاول حزبه أن يستجيب لدعوة القومية العربية فشل فشلا ذريعاً وعجز عن أن يقدم المضمون الاجتماعى لفكرة القومية العربية . فتركه غير آسف أو ربما آسف للغاية ، باحثاً فى « الناصرية » عن وجه جديد يمكن أن يوجد فى جميع الصفوف لأنه لا بد أن يكون للجميع ، على أن يطور الحياة متحركة تلقائياً بقوة متفجرة من ذاتها ، لأن أية دفعة مصطنعة لا تحيى الميت إلا كما أحيا لعازر .

أحمد كمال زكى

أحمد زكى أبو شادى

شاعرا ومفكرا



● كان نموذجاً رفيعاً للشاعر الواسع الأفق الذى يؤمن بأن بنى الانسان جميعاً أحبابه وأن البشر جميعاً أصحابه ، وخير للناس أن يعيشوا فى محبة دائمة ومودة دائبة من أن يتباغضوا ويتناحروا ، فهو يطمع فى حب ترفرف أجنحته البيضاء على الدنيا ، وفى سلام تمتد أروقته على العالم.



دكتور جمال الدين الرمادى

أحمد زكى أبو شادى شاعر مبدع ومفكر عربى حمل لواء الثقافة العربية فى المهجر فى عزم وإصرار، وظل ينشر الثقافة العربية هناك من غير تردد أو احجام ، حتى سقط العلم من يده وهو لا يزال يردد أشجى الأنغام وأحلى الأغاريد بلسان عربى مبين . . !

وتناول العلم من يده رواد الشعر فى المهجر الحبيب بينما كانت أصداء ألحانه تتردد فى جنبات المهجر فتملأ الأجواء بأصدق العواطف وأعمق المشاعر :

ولد أحمد زكى أبو شادى فى مصر فى ٩ فبراير عام ١٨٩٢ وتلقى تعليمه فى المدارس المصرية ثم أزمع الرحيل إلى إنجلترا لاستكمال دراسته العليـا والانتهال من مناهل الثقافة الإنجليزية والاطلاع على ثمرات أقلام المفكرين من أبنائها حيث تخصص فى دراسة الطب وحصل على شهادة فى علم الجراثيم بمرتبة الشرف من إحدى الجامعات الإنجليزية : ولم تصرفه دراسته العلمية عن الارتشاف من مناهل الثقافة الأدبية والارتواء من معينها الفياض والاطلاع على روائع الأدب الانجليزى فى المسرح والقصة والشعر ، وقراءة روائع الأدب الكلاسيكى والرومانتيكى وما دبجته يراعة النقاد والأدباء حول هذين اللونين من الأدب .

وقد ورث عن أبيه حب الأدب والاعجاب بالأدباء ، فكان ذا حاسة أدبية رقيقة وموهبة شعرية فريدة . وكان والده المرحوم محمد أبو شادى من كبار المحامين الأدباء وأصدر جريدة « الامام » الأسبوعية وجريدة « الظاهر » اليومية ، وتولى رئاسة تحرير جريدة « المؤيد » فى فترة من الفترات ، ومن هنا كان محمد أبو شادى على صلة بالشيخ على يوسف طيب الله ثراه وتأثر كما تأثر ابنه بمقالاته الفياضة المتأنقة ، كما كان على اتصال بالشيخ عبد العزيز البشرى الذى كتب فى مستهل حياته

● كان يؤمن بنزعة التحرر إلى جانب حرصه على عمود الشعر العربى فى أغلب دواوينه ،وكان يرى أن كل شاعر لا يملك حرية التعبير عن أزماته النفسية وعواطفه الشعرية وعالمه الوجدانى تعبيراً خالداً مستقلا تتجلى فيه براعته الطليقة بعيداً عن الكمال الفنى .

الأدبية بجريدة الظاهر وبالشاعر حافظ إبراهيم الذى عمل فترة من الوقت فى مكتب الأستاذ أبى شادى وكان يحضر معه ندواته الأدبية وجلساته الشجية .

وقد عكف أحمد زكى أبو شادى على تدبيج المقالات ونظم الشعر منذ شرخ شبابه فأخرج مجموعة من الدواوين باللغة العربية والإنجليزية منها « الشعلة » و « عودة الراعى » و « فوق العباب » و « أطياف الربيع » و « نداء الفجر » و « أنين ورنين » و « من السماء » و « أشعة وظلال » و « مصريات » و « أناشيد الحياة » و « الانسان الجديد » و « زينب والينبوع » و « الشفق الباكى » باللغة العربية وكتاب « أصدقاء الحياة » و « مسرح الأدب » و « أغانى العدم » و « أغانى السرور والحزن » باللغة الانجليزية .

وقد عمل أحمد زكى أبو شادى أستاذاً لعلم الجراثيم بجامعة الإسكندرية غير أنه صادف فى عمله كثيراً من الاضطهاد والوشايا وكان رجلا حساساً رقيق الشعور ، محباً للمغامرات ، يأبى أن يقبل الضيم أو الصغار ، كما عزف الناشرون عن نشر مؤلفاته ودواوينه ، فأوغر هذا العمل فى صدره فلم يأت عام ١٩٤٦ حتى هاجر الشاعر إلى الولايات المتحدة الأمريكية وظل فيها يزاول نشاطه الأدبى حتى انتقل إلى رحمة الله تعالى فى ١٢ أبريل عام ١٩٥٥ .

نظرته إلى الحياة

وقد كان شاعرنا أحمد زكى أبو شادى نموذجاً رفيعاً للشاعر الواسع الأفق الذى يؤمن بأن بنى الإنسان جميعاً أحبابه وأن البشر جميعاً أصحابه ، وخير للناس أن يعيشوا فى محبة دائمة ومودة دائبة من أن يتباغضوا ، ويتحاربوا ويتناحروا ، فهو يطمع فى حب ترفرف أجنحته البيضاء على الدنيا ، وفى سلام تمتد أروقته على العالم . وتغدو بين الأمم علاقات شريفة وصلات أمينة سداها ولحمتها العمل على رفاهية الانسانية ومحو الظلم من الأرض ، وهو فى هذا الصنيع عالمى النزعة وهو أشبه بالفيلسوف الكبير برتراند راسل الذى يؤمن بالعالمية ويستنكر العصبية ، ويستنكر حرباً مدمرة تأكل الأخضر واليابس ، ولا تبقى ولا تذر ، وتضحى فيها الأمة بأعز أبنائها فاذا بها تفقد أعز فنانيها وأدبائها ومفكريها فاذا بموزار مثلا يحارب فردى ، وإذا بالإنسانية تخسر فردى وموزار معاً ! !

ومن أجل ذلك حرص احمد زكى أبوشادى على أن ينشر فكرة السلام فى شعره ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

ولذلك يقول فى ديوانه المخطوط « ايزيس » مخاطباً الأمم المتحدة متلمساً لها المعاذير فى اخفاقها فى بعض الأحيان ، طالباً الالتفاف حولها والتمسك بميثاقها وشد أزرها ، لأنها الملاذ الوحيد للأمم المهضومة الحقوق .

من هموم الإنسان ثم أمانيه تألفت هيكلا لا ينام
يتوالى الاشعاع منه على الرغم من اليأس واحتشاد الظلام
كلما أدجن الظلام تلألأت كما شع فرقد مستهام
عيدى وانصرى الحقيقة لا تخشى سواها ولو يسل الحسام
عيدى فالأنام موئلهم أنت وإن لج حلهم بالخصام
عيدى فالشعوب نحوك مازالت شخوصاً نواشد الآلام
عيدى للأنام فى كل يوم كيفما كنت لا لعام وعام
عيدى فالنجاح والفشل العارض سيان إن خلقت السلام

وفى شهر يونيو عام ١٨٦٨ عرض على الكونجروس الأمريكى التعديل الخامس عشر للدستور الأمريكى وأصبح الشعب مصدر السلطات جميعاً وله الحق فى التعديل الدستورى كما وزعت السلطة بين الحكومة الاتحادية الفيدرالية وحكومة الولايات ، وقسمت سلطة الحكومة إلى أقسام رئيسية هى السلطة التشريعية (الكونجروس) والسلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية والوزراء) والسلطة القضائية (المحاكم) وأصبح من اختصاص الكونجروس تشريع القوانين ومن اختصاص الرئيس تنفيذها

وأن تقوم المحاكم باحترام القانون والدستور ، كما نص الدستور على مراقبة الموظفين وحماية حقوق الأفراد . وكان قد صدر فى ٤ يوليو عام ١٧٧٦ إعلان الاستقلال وقرئ فى إعلان الاستقلال ما يلى : « إن الناس جميعاً خلقوا متساوين وإن الخالق وهب لهم حقوقاً لا تحويل فيها ولا تبديل منها حق الحياة ، وحق الحرية والتماس السعادة وتقوم الحكومات بين الناس لضمان هذه الحقوق مستمدة سلطتها من رضا المحكومين » .

وفى ١٨ يونيو عام ١٩٥٣ أعلنت الجمهورية المصرية وزال حكم الملكية البغيضة التى تعمل على استغلال الشعب واستعباده وكانت تعيش فى معزل عن الشعور الوطنى والإحساس القومى والأمانى الشعبية .

فكان لهذا الإعلان هزة فرح شديدة فى جميع الدوائر الوطنية الحرة والشعوب الأبية الكريمة .

وتعانق هذان العيدان فى فكر الشاعر أحمد زكى أبو شادى فقال :

طوبى ومرحى إذا الأحرار جمعهم
عيد وألفهم تحرير إنسان
لا مجد للأرض إن دب العبيد بها
وإن تسخر لأصنام وأوثان
إن اطلع الورد هذا الشهر مزدهياً
فان أجمله تحرير عبدان
العالم الحر حياه ومجده
وحفه بتراتيل وقربان
إن الأخوة للإنسان حليته
قبل التضلع من دين وعرفان
إن التحرر للإنسان عزته
قبل الجلالة من ملك وسلطان
إن المساواة للإنسان قيمته
قبل انتساب لأجداد وأوطان

فى مثل ذا اليوم ثار « الحق » ثورته
شرقاً وغرباً لفك اليائس العانى
فأصبح الحق بالجمهور مندمجاً
من بعد ما كان ارث الباطش الجانى
فأى نجوى إذن تزجى لروعته
أجل من شكر أرواح وأبدان

ويؤمن الشاعر أحمد زكى أبو شادى بالإنسانية إيماناً يمتزج بفكره ويخالط دمه ويجرى فى عروقه وهو يؤمن بمصير الإنسانية إلى الخير ويقول :

ما زلت سابحة بتيار الدم
فتنبهى من قبل أن تتهدمى
وتعلمى سر النجاة وحققى
معنى الحياة بحكمة المتعلم
إن الحياة تضافر وتعاون
سيان بين غنيها والمعدم

فكرة التضامن الاجتماعى

والشاعر احمد زكى أبوشادى فى هذه الأبيات يشير إلى التضامن الاجتماعى فى أروع صوره وهو دعامة المجتمع الذى يعيش فيه ، والذى أشار إليه ابن خلدون فى مقدمته ، وأرجع صور معايش الناس إلى تحقيقه ، فن غير هذا التضامن لا تقوم لمجتمع قائمة ، ولا يحسن حال الناس ، وفى ذلك يقول « ابن خلدون » : الواحد من البشر لا تقاوم قدرته قيدة واحد من الحيوانات العجم ولا سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ، ولا تفى قدرته أيضاً باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها فلا بد فى ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه ، فإذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الأنسانى » « وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتماد العالم بهم ، واستخلافهم عليهم . . . » .

وقد أشار الشاعر الفرنسى « سولى برودم » Sully Prudhomme إلى معنى التضامن الاجتماعى فى شعره حين قال :

قال لى الفلاح فى الحلم اصنع خبزك
فانى لن أقوتك بعد فافلح الأرض وابذر
وقال لى الحائك حك ثيابك بنفسك
وقال لى البناء اقبض على المسطرين بيدك

وانتهى الشاعر إلى نتيجة قد لا تثبت على النظر لأنا لا نسلم بأن البناء والخياط إنما يعملان ابتغاء حب الخير ولكن البناء الاجتماعى الذى يشير إليه أمر لا ريب فيه ، وهو البناء الذى يجعله « دوركيم » فيما عرف له من قوى وجاذبية فى كتابه المعروف « توزيع العمل الاجتماعى » .

وقد أشار الأستاذ أندريه لالاند فى تفسيره لمعنى التطور إلى ضرورة التضامن فى النظام الاجتماعى وذكر عبارة لتين Taine جاء فيها « نحن كالموج فى النهر ، لكل منا حركته الصغيرة ولهذه الحركات أصوات ضئيلة فى التيار العظيم الذى يحملها ولكننا لا نسير إلا مع الآخرين ولا نتقدم إلا مدفوعين بهم »

وفى نفس المعنى يقول أحمد زكى أبو شادى داعياً إلى التضامن والتكافل :

حتى الجماد قد يؤازر بعضه
بعضاً فكيف بمن لروح ينتمى

وقلب الشاعر يفيض بالحب ، ولذلك فهو يهب الحب لأصحابه غير أنه لا يقل أو يتناقص وفى ذلك يقول :

فؤادى بالمحبة يستقل
ويمنحها القلوب فلا تقل
ومالى حظ إشعاع ولكن
لى الحظ الذى يلقاه ظل
وما فضلى وروحى فضل رب
أنير بنوره وبه أحل

وقد دفعه حبه للناس إلى أن يتجه اتجاهاً صوفياً خالصاً تراءى فى شعره وتمثل فى جل دواوينه على عكس ما يتوهم بعض الأدباء من انصرافه إلى الانعزالية وبعده عن التيارات العربية الفكرية . وفى ذلك يقول :

وأحس أنى فى اندماج دائم
بالكون والكون العظيم حياتى
أتأمل الساعات فى أجرامه
فكأننى متأمل مرآتى

ويرد أحمد زكى أبو شادى على من اتهمه بالانعزالية بهذه الأبيات :

وما أنا فى نفسى لأطمح مرة
لأكثر عيشى بعزلة راهب
ولكن طموحى للديار التى لها
حنينى وان باتت ديار المصائب
ولا بأس لى إلا ضميرى ومبدئى
ولا مجد لى إلا خلوص مواهبى
وأكبر ذنبى همة ما تراجعت
فلن يرهب الإيمان أقسى العواقب

الدعوة إلى التجديد

وقد تتلمذ احمد زكى أبوشادى على الشاعر خليل مطران الذى تأثر بدعوته فى التجديد والاتيان بالمعانى الجديدة والخيالات الفريدة مع محافظته على قالب الشعر القديم ، وقد سجل أبو شادى تأثره بمطران فى كتابه « نداء الفجر » عرفت محبة هذا الرجل الإنسانى وأستاذيته منذ ثلاثين سنة إذ تعهدنى صغيراً وبقيت أهتدى بهديه ، وأثره فى شعرى عميق لأنه يرجع إلى طفولتى الأدبية ، ويصاحبنى فى جميع أدوار حياتى ، وإذا كان استقلالى الأدبى متجلياً الآن فى أعمالى فهو فى الوقت ذاته يمثل الاطراد الطبيعى للتعاليم الفنية التى

تشربتها نفسى الصبية من ذلك الأستاذ العظيم ، وما زالت تحرص عليها نفسى الكهلة الوفية ناظرة إلى آثار الصبا وإلى معلمى الأول بحنان عميق .

وعبر الشاعر أبو شادى فى قصيدته « دمعة وابتسامة » عن تلك الصلة الروحية التى تجمع بين نفسيهما الشاعرة فقال :

يا صديقى ويا أبى ويا عمى
وملاذى كأنه ديانى
عش مديداً وبصحة وحبور
واعرنا خوالد الألحان
ليس كتبى وليس شخصى سوى بعضى
فيكفينى منتهى إيمانى

وقد قام أحمد زكى أبو شادى بتأسيس « جماعة أبوللو » وإصدار مجلتها الأدبية التى أعلن فيها الثورة على التقليد والجمود ، والعبودية الفكرية ودعا إلى التحرر ، والوحدة الشعرية ، والصدق فى الإحساس ، والنبل فى المشاعر ، والابتعاد عن الافتعال ، والنأى عن الزيف والرياء ، وكان لجمعيته أثر كبير فى خلق جيل جديد من الثوار ، ويؤمنون بالفكرة ، أكثر مما يؤمنون بالثوب ، ويؤثرون الجوهر على المظهر فى نظم الشعر .

وقد قامت مدرسة أبوللو التى أسسها شاعرنا الكبير على احترام الشعر والشعراء ، وتقدير النقد والنقاد ، وإلى جعل الشعر مصدراً للتعبير عن خلجات القلب ونبضات الحس ، وتأملات الفكر وهزات العواطف وتيارات الوجدان .

وقد انضم إلى هذه المدرسة لفيف كبير من الشعراء نذكر منهم ناجى ورامى وجودت والشابى والشرنوبى وغيرهم من شعراء العصر الحديث .

وكان يقول « نحن لا نفهم الشعر إلا أنه شعر قبل كل اعتبار آخر وأن الطلاقة الفنية صفة فطرية فى كل فنان موهوب وهو إذا بدأ تقليدى النزعة فسرعان ما تعلن شخصيته استقلالها فتنجلى الطلاقة لا فى مناحيه وحدها ، بل فى ديباجته أيضاً » .

ويقول أيضاً « إنى أومن برسالة الشعر بالشعر للشعر »

ويقول عن مذهبه فى التجديد :

من كان يشعر دائماً بشعورى
فى الليل أو فى الفجر أو فى النور
ويصاحب الأجرام فى حركاتها
ويجوز عيش الناس كالمسحور
وجد التجدد دائماً إلفا له
فى النفس أو فى العالم المسحور
ورأى الحياة بما تجدد دائماً
أسمى من الافصاح والتعبير
توحى وتوحى دائماً فاذا الذى
أوحته بعض جديدها المقدور
لو أنصف الشعراء ما قنعوا بما
خلقوه من شعر ومن تصوير
كم فى الحياة مجدد لا ينتهى
ولكم حقير وهو غير حقير
لاموا بثوب عواطفى وتخيلى
وتدفقى بالشعر ملء شعورى

الشعر المرسل وعمود الشعر العربى

وقد وضع أحمد زكى أبو شادى أمامنا صورة حية للحياة الأدبية فى المهجر بما ألفه من كتب ، ونشره من رسائل ، ومن ذلك تلك الرسالة التى أرسلها إلى الأديب حليم مترى وتعرض فيها للأدب فى المهجر فقال « نشأ الأدب المهجرى أول ما نشأ متأثراً بحركتين : حركة التجديد الجبارة التى تزعمها خليل مطران ، وحركة البعث الأدبى الأمريكى المتجاوبة مع خير ما فى أوربامن أدب ، أما الآن فهو أدب إنسانى ، له شخصيته القوية الحرة ، وأنصاره

مثقفون موهوبون متعددون ، وإن لم تكن لهم مجلة خاصة ولا بريق من سبقوهم فى العقد الثانى من هذا القرن، ومع هذا فمجموع آثارهم التى تطالعنا الصحف المهجرية بنماذج منها هى آثار قيمة لامعة ، ولا تستحق هذه النماذج أن تدرس فحسب ، بل تستحق أن تترجم صفوتها أيضاً ، وليعرف الأمريكيون أية مثالية رفيعة تجول فى نفوس العرب الأمريكيين كما تجول فى نفوس أهليهم فى مواطنهم الأصلية مما يؤدى إلى احترام النفسية العربية » .

وقد ضرب أحمد زكى أبو شادى المثال على ذلك بقصيدتين من عيون شعره إحداهما هى قصيدة « السلام » التى انتفعت بها الأمم المتحدة فى دعايتها النبيلة للسلام والثانية هى قصيدة « الثلج فى الربيع »

وجاء فى القصيدة الأولى :

يا سلم خير أن نراك مزعزعاً
من أن نرى للحرب سوقاً بيننا
يا جاعل النيران جنات لنا
ومطهر الإنسان حتى آمنا
لا تلقنا يأساً وصبراً وربما
علمتنا وصقلتنا فخلقتنا
إن كنت ترجونا الفداء فكن لنا
بعض الفدى فترى السعادة والغنى
يا نفحة الأرباب حين تجاوبوا
والفن فابتدعوا سناك فهيمنا
إن تبق حارسنا رفعت نفوسنا
وإلى الحضيض نزل إما فتنا
ولئن تمادى الأشقياء بغبننا
فكن الملاذ ولا تسوغ غبننا
إن نحن ضعنا ضعت أنت وان تصن
آمالنا صانتك كنزاً يقتنى
ويجئ يوم للحياة مقدس
فيكون معبود الحياة المعلنا
لولاك كانت مثل أشباح الردى
بجهنم لا مثل أطياف المنى
فأجب دعاء للبرية شاملا
من قد أساء لنا ومن قد أحسنا !

أما القصيدة الأخرى فجاء فيها :

كلهو الربيع
ينمق للأرض عمراً جديداً
وكم يستعيد
ويضمن حلم العفاه .
فلا لوعة ترهق
ولا بائس يطرق
كأنا سبحنا بنور القمر
وفيه اللجين الحيى
طهور ، نبيل ، سخى
فيغمر أرواحنا
ويبدع أفراحنا
ويقتل أتراحنا
فيخلق دنيا لنا
ترف بكل الغنى
وأثمنه نورها

وقد صدق أحمد زكى أبو شادى فى هذه الدعوة لترجمة الشعر العربى إلى اللغات الأجنبية وهذا ما تحرص عليه اليوم الهيئات العلمية المسئولة، والمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بيد أن النماذج التى اختارها أبو شادى ليست نماذج مثالية ولعله تأثر فى ذلك بكبريائه الشعرى واعتزازه بمكانته الأدبية وإنتاجه الشعرى .

ولكن هذا لا يمنع وجود نماذج من شعر أبى شادى تؤدى الغرض المنشود فى أمانة تامة ووفاء عظيم ، والملاحظ أن أبا شادى اختار النموذج الثانى من الشعر الحر ، فقد كان يؤمن بنزعة التحرر فى الشعر إلى جانب حرصه على عمود الشعر العربى فى أغلب

دواوينه وكان يرى أن كل شاعر لا يملك حرية التعبير عن أزماته النفسية وعواطفه الشعرية وعالمه الوجدانى تعبيراً خالداً مستقلا تتجلى فيه براعته الطليقة يعد بعيداً عن الكمال الفنى .

ولكن هناك حقيقة جديرة بالتسجيل وهى أن شعره الذى يعتمد على الأوزان العربية الكلاسيكية يفوق شعره الحر الطليق .

ولعله انطلق فى هذا الميدان حتى يجارى شعراء الغرب فى هذا الضرب من الشعر حتى لا يقصر باعه فى ميدان من الميادين الأدبية ، كما حرص على نظم الشعر القصصى وله فى ذلك صولات كبيرة وجولات عديدة .

ومن تمثيلياته القريبة « حلم مجنون ليلى ، وابن زيدون فى سجنه ، الزباء ، ازدشير ، بنت الصحراء إحسان ، سقراط ، سلام وميرندا ، نفرتيتى والمثال ، يوم فى تنيس » .

وقد ترجم إلى جانب ذلك رباعيات عمر الخيام ، ورباعيات حافظ الشيرازى ولم يترجمها نثراً إنما ترجمها شعراً .

الألم والأمل فى الحياة

وقد شاعت فى شعر أبى شادى نغمة حزينة فى بعض الأحيان هى تلك النزعة التى كانت تشيع فى شعر الشعراء الرومانتيكيين وتكسو شعرهم بغشاوة من الظلال وضروب من القتامة ومسحة من الألم .

وقد كان هذا الألم الوتر الدقيق الذى عزفوا عليه أنغامهم ، والقيثار الجميل الذى استلهموا منه ألحانهم ، فهو ألم يخلق العبقرية على حد تعبير الشاعر الرومانسى الحالم « الفريد دى موسيه » وهو ألم يعصر القلب ويذيب البدن بيد أنه يخلق الروائع ويصنع البدائع :

وفى هذا يقول الشاعر أبو شادى :

شربت فلسفتى من نبع آلامى
وقبلها عب منه قلبى الدامى
وما برحت أغنى زاخراً أبداً
كأن آلام قلبى لسن آلامى
كأن دمعى أناشيد قد احتبست
حتى تراق على قدسى أنغـــام

ولم تكن قصائد أبى شادى تفيض كلها بهذا الألم العبقرى إنما كان هناك عدد من القصائد يفيض بالإشراق والأمل ، والنور الألاق ، والأضواء المتلألئة ، فقال فى قصيدته غادة البحر :

هيفاء ينبض بالملاحـــة جسمها
فترى الحياة من الثياب تطل
والناس قد شغلوا بها عن لهوهم
وعن الحســان اللاعبات تخلوا
فتأملوهـــا ذاهــلين وأسرفوا
بتأمــل هيهــات منــه يمــل
ونظمت شعرى من شعور عبادتى
للحسن فهو من الحيـــاة أجل

فهنا نجد تعلقاً بالحياة وتعلقاً حسياً بالجمال يثير فى القلب النشوة ويبعث فى الصدر الرغبة مما دعا الأديب مختار الوكيل أن يقول فى أحد أبحاثه عن شاعرنا أبى شادى « إن أبا شادى يشبه الشاعر الانكليزى لورنس فى عبادته الجسدية » .

والواقع أن أبا شادى لم يكن حسياً فى غزله دائماً ، حقاً نظم بعض القصائد التى تفيض بالحسية المطلقة بيد أن هذه الصفة لم تكن الغالبة فى شعره إذ شاعت روح التصوف فى كثير من قصائده حتى أنسته سطوة الجسد .

فعمرى لا يقاس بعمر جسمى
ونفسى لا تـــذل ولو آذل
وهـــذا الجسم ليس له فنـــاء
فكيف الروح وهو هو الأجل
وأقسم أننـــى أحيـــا كأنى
أعيش على الدوام ولا أضل

ولى ملك الطبيعة وهى حولى
كأم كم تعـين وكم تـدل
تعاف لى الفناء وكيف ترضى
فتأتى وهى لى أم وخـل !

والشعر على هذا الأساس فى رأى أبى شادى شعور أولا وقبل كل شىء ، ومرد الشعور إلى العقلين الواعى واللاواعى . وهذان كثيراً ما يتلاقيان وعندما يتلاقيان كثيراً ما يغرد الشعر بأنفس روائعه كقصيدة المتنبى فى إصابته بحمى الملاريا وكرثية أبى العلاء المعرى « غير مجد فى ملتى واعتقادى » .

وهاتان القصيدتان من أحب القصائد إلى نفس أحمد زكى أبو شادى وأكثرهما تأثيراً فى نفسه وهما بعيدتان كل البعد عن الحسية .

والشعر الذى يمليه العقل الواعى وحده ليس فى نظر أبى شادى شعراً إذا دار حول نظريات وقواعد وقوانين وطلق العاطفة . وهذا ما نجده فى نظر الفقهاء ، ونحن نؤيد شاعرنا أبا شادى فى هذه النظرة ونرى هذا الضرب من الشعر لوناً من النظم الذى برع فيه الشعراء كألفية ابن مالك فى النحو ومنظومة ابن ماجد فى الجغرافيا والملاحة والجهات الأصلية .

والشعر الذى يمليه العقل الباطن وحده — وقلما يكون كذلك — هو شعر خالص يعتمد على الخيال والتهويل .

وقد ضرب أبو شادى مثلا على هذا الشعر بقصيدته « ظل » التى وردت فى ديوان الشفق الباكى ومطلعها :

أيهـا الزنجى قـل لى كيف أصبحت ظلى

أما الشعر الذى يزاوج بين العقـل الواعى واللاواعى « الباطن » فهو فى رأى أبى شادى أسمى الشعر متى جمع إلى الخيالى والتأمل والعاطفة فكرة أومثالية سامية ، وشواهد هذا الشعر قليلة فى أية لغة لأنه من النادر وجود الذهن العلمـى الأدبى العاطفى فى وقت واحد .

ويقول أبو شادى ليس صحيحاً ما يقال إن أشكال العاطفة والفنون المنبثقة عنها ستبقى كما كانت منذ الأزل ، فالزمن والمحيط يؤثران على تلك الأشكال وعلى الفنون الناشئة عنها باستمرار وفى تطور متواصل ، على الرغم من أحكام الغريزة ، كما أن التناول الفنى لأى موضوع ليس محدوداً ، بل جد منوع لفظاً وصورة .

فان الفن الخالد والشعر فرع منه هو التعبير الأصيل الخلاق عن الحق والجمال .

وقصر التعبير على نماذج معينة شطط فى شطط ، وهذا ما عرفه الغرب فأفلح وقد عكس إيمانه هذا فى متاحفه المنوعة المتباينة .

وأما فى الشرق فما يزال حب التحكم سائداً ولا بد من أن يخضع الشعر لأشكال معينة ولموضوعات معينة وإلا فلن يكون شعراً .

وهذا فى رأى أبى شادى تعسف عجيب ليس بعده تعسف فان أمريكا مهد السريالية فى الشعر ، بل فى الفنون الحديثة أيضاً كما أنها مهد الشعر الحر ومع ذلك لا ترتفع منها أصوات الغرور ضد الألوان الأخرى فى الشعر الرفيع .

إنسانية الشاعر الإنسانى

وقد حمل الشاعر أحمد زكى أبو شادى للريف مشاعر عذبة صادقة ، وحفل شعره بحب الريف الهادئ الوادع وأشجاره الوارفة الظلال وسندسه الأخضر الممتد حيث تلتقى صفحة المروج الخضراء مع صفحة السماء الزرقاء ، وجداوله الجارية ، وغدرانه المترقرقة ، وطيوره المغردة ، وصباحه المشرق الباسم ، فى أصيله الذهبى الحالم ، وليله الساكن الهادئ . ولم تصرفه الحياة فى نيويورك ولا أضواء المدينة اللاغية ، وضوضاؤها الصاخبة عن حب الريف والتعلق بأكنافه والتغنى بجمال الحياة

بين أحضانه . ولذلك نظم أبو شادى قصائد عذبة عدة فى وصف الريف والترنم بالسواقى الدائرة والشواديف المتحركة والحبات الناضرة .

وكان يحمل فى جنباته قلباً ذهبياً ، فهو شاعر مخلص أمين ، يحمل لأهله وزوجه وأبنائه مشاعر صادقة تتمثل فى حياته اليومية ، وتتراءى فى قصائده الشعرية ، وتتجلى فى خفقاته ونبضاته ، فهو فى هذه الناحية أشبه بالشاعر الكبير « احمد شوق » الذى نظم بعض قصائده فى أهله وذويه ومنهم ابنته « أمينة » وابنه على ، وكما فعل الشاعر عبدالرحمن صدقى الذى نظم ديواناً بأكمله فى رثاء زوجته التى كان يكن لها أعمق الحب ويحمل لها أخلص الود حتى فاض الديوان بالدموع الثرة والزفرات الحزينة والأنات الكليمة !

وشاعرنا أبو شادى ينظم بعض قصائده إلى بناته ومنها قصيدة بسمة الأرض التى أهداها إلى ابنته هدى كما أهدى قصائد أخرى إلى ابنته صفية وفى قصيدة من تلك القصائد يقول :

أعرف الحب كيف عشت ملاذى
وسلامى وأمـــلك الحب كونا
وتناهيت يا « صفيه » فى البـر
بقلـبى فلم يعـد بالمعـنى

ويقول فى رثائه لزوجته الأولى يصف جمال البيت الذى كان يعيش فيه :

بيتى وهل بيتى سوى جنتى
فكل ما فيه عزيز وحبيب
يحنو وكم يحنو على مهجتى
وكل ما فيه عطوف رقيب

فهو شاعر يؤمن بالاستقرار البيتى والهنـــاء الزوجى على عكس ما يرى بعض الشعراء حين ينادون بحرية الأديب وانطلاقه وتحرره من كل قيد وتخلصه من كل أسر ولو كان رباط الزوجية المقدس ، فالشاعر فى عرفهم لم يخلق إلا ليهيم فى دنيا الجمال ولينتقل بين ربات الحجال مثله فى ذلك مثل الطائر الغرد الذى يرسل غناءه العذب الشجى وهو يتنقل من فنن إلى فنن ومن دوحة إلى دوحة !

وعندما ماتت زوجته فى الإسكندرية رثاها بدمع هتون ونشر قصيدته التى مطلعها :

ماذا تفيـــدك لوعتى وبكائى
هذا فناؤك مؤذن بفنـــائى

ولعل خير ما نختم به الحديث عن هذا الشاعر الكبير الرد على هؤلاء النقاد الذين يرمون شاعرنا بالانعزالية ، وهذا الرد نسوقه من قصائده فى التسامح ، وفيها يوضح السبب فى سخطه وضيقه ، وألمه الذى سيطر على شعره ، وشاع فى رنينه :

ما شكاتى من الأنـــام عداء
أنا منهم فما عـــدائى لنفسى
هو عتب المحب مهما قسا العتـ
ـــب فما يأسى الأليم بيـــأسى
ليس سخطى سوى شوق وجدا
نى لإصلاحهم وإيثار حسى
كم سفيه ينالنى وأنا الحـــا
نى على روحى بروحى وأنسى
وعتـــابى له يلاحقه الصفـ
ـــح ويا ربما أعاقب نفسى

وطنية الشاعر الوطنى

والشاعر المغترب لم يكن يعيش فى وقت من الأوقات بعيداً عن الأحداث التى تجرى فى وادى النيل ، بل إنه لم يكن يعيش فى معزل عن الأحداث العربية التى تحدث فى الوطن العربى ، ونظم قصيدة بعنوان « أبطال غزة » بمناسبة الهجوم الإسرائيلى الغادر على غزة فى مساء الثامن والعشرين من شهر فبراير عام ١٩٥٥ . وتوجد هذه القصيدة فى ديوانه

المخطوط « ايزيس » ولو امتد العمر بشاعرنا وشاهد العدوان الثلاثى الغاشم على البلاد ما تردد فى صب جام غضبه على هؤلاء المعتدين الآثمين ، ويسجل هذا كله فى شعر ينبض بالوطنية الخالصة ، والقومية العارمة ، والإباء العربى الكريم غير أن المنية عاجلته قبل هذا الحـــدث الخطر بأكثر من عام

إلا إنه سجل ترحيبه بأعلان الجمهورية فى مصر وزوال الحكم الملكى البغيض الذى كان يخـدم مصالحة ويتجاهل مصالح الشعب العربى وأهدى باقة حب إلى قاصدى كنانة الله فى أرضه فقال .

يا قاصداً « مصر » فى زهو وفى جذل
هنئت ما مصر إلا أم أوطـــان
أم الحضارة ما كانت طفولتها
إلا مفـــاخر فنـــان وإنســـان
لكل فـــرد بـــلاد يستقر بهـــا
ومصر مهما استقل الموطن الثانى
لها عهود عـــلى الدنيـــا موثقـــه
فطالمـــا حبت الدنيـــا باحسان
والثم ثرى مصر عنى راكعاً شغفا
وخذ فؤادى عنى بعض قربانى
فعش لقومك بل للنـــاس أجمعهم
وعـــد لقومك ذخراً ليس بالفـــانى

وهكذا كان الشاعر أحمد زكى أبو شادى يرفع راية العروبة خفاقة فى المهجر ، وقد ظلت هذه الراية تخفق فى الأجواء حتى انطوى ذلك العلم الكبير الذى نوه بأدبه الدكتور فون جريتام والدكتور بروكلمان فى موسوعته الأدبية المشهورة وغيرهما من أقطاب الفكر فى الغرب ووصفه الأب الكرملى فقال

« إن الدكتور ابا شادى مفخرة من مفاخر العصر ، فهو أديب ، شاعر ، ناثر عالم وإنسان مخلص..! »

كما كان الدكتور يعقوب صروف يضرب المثل بأبى شادى على أن توارث العبقرية الأدبية غير منقوصة من ناحيتى الأب والأم .

وقال المستشرق اليونانى الكبير « سقراط سبيرو »

« ابوشادى أعظم شخصية شاعرة عرفتها اللغة العربية ، وإذا استثنينا شيخ الأدب الأستاذ خليل مطران فابو شادى بلا نزاع اسمى شاعر رومانتيكى فى العالم العربى ، وهو شاعر يسبق زمانه باجيال ونظرا لقربه منا ، فإن شاعريته. المتألقة الفسيحة الجوانب تبهرنا ، فلا نتبين تماماً مبلغ عظمتها ونحارفيها كل الحيرة ما بين مادح وقادح »

والذى يمكن أن نضيفه إلى ما تقدم أن أحمد زكى أبا شادى كان شاعراً صادق العواطف ، رقيق الإحساس ، بيد أن ألفاظه كانت معقدة ، وأبياته كانت مركبة فى بعض الأحيان ، ولو أسقطنا هذا اللون من الشعر من حسابنا لظهر أمامنا شاعراً مفلق بلا منازع ، متسع الأفق ، متشعب الجنبات ، يحتاج إلى دراسة مستفيضة وإلى باحث منصف ينفض عنه غبار الأيام ويجلو ما لم يسطع من إنتاجه الفكرى ، وينشر ما لم ينشر من تراثه الأدبى ، ولقد مكنته حياته فى إنجلترا وأمريكا من الوقوف على التيارات الفكرية المعاصرة فتأثر بها وارتشف منها وتحمس لبعضها ، وما كتب عنه لا يشفى غلة ولا ينقع غليلا ولا يروى صدى ، فقد أغفل ما نظمه من الشعر الوطنى ومن الحنين إلى مسقط رأسه ، وشعر الحرية والثورة ورواياته الشعرية وأقاصيصه ، وترجماته ، كما لم يشر أحد من الباحثين إلى جهوده فى بريطانيا حيث قام بأهم عمل أدبى فى حياته وهو تأسيس جمعية آداب اللغة العربية وقد تولى سكرتيرتها ودعا المستشرق الكبير الدكتور مرجلوث لرئاستها .

ولأبى شادى أربعة دواوين مخطوطة فى أمريكا لا اثنان كما ذكر بعض الباحثين . إن حياة أبى شادى كتاب ضخم مغلق وهو فى حاجة إلى من يفتح صفحاته ويقرأ علينا ما فيها من روائع خالدة باقية مع الزمن .

جمال الدين الرمادى

رأى فى كتاب

فلسفة الفن فى الفكر المعاصر

الدكتور زكريا ابراهيم

ليس عندنا نقد ؛ فالنقد عندنا شيء . . أى شيء ، كلام مجرد كلام يتراوح بين الكتابة اللامنهجية والرأى الشخصى الخالص والتعبير لمجرد التعبير . وليس أدل على ذلك من فوضى النقد عندنا واختلاف النقاد حول مشروعية العمل فضلا عن درجات التقويم ، فالمسرحية الواحدة مثلا يحكم عليها ناقد بالنجاح التام ويحكم عليها ناقد آخر بالفشل التام ، ولو حاولت أن تتعرف على القاعدة النقدية التى يقف عليها هذا الناقد أو ذاك لما استطعت إلى ذلك سبيلا ، لأنه بنفس المقياس الذى يمجد به الناقد هذه المسرحية يحكم بالإعدام على مسرحية أخرى ، ذلك لأن النقد قائم أصلا على العلاقات الشخصية حتى أصبح عندنا « نقاد ملاكى » أو نقاد تابعون للكتاب . . قل لى من هذا الكاتب أقل لك من هو ناقده !

أضف إلى ذلك أننا ليس عندنا نقاد يكتبون ولكن عندنا كتاب ينقدون ! فلا يوجد الناقد المتخصص فى هذا الفن أو ذاك وإنما يوجد نقاد هم أصلا كتاب يقولون رأيهم فى كل شيء . . مع أن النقد شيء والكتابة شيء آخر . . وإلا فإذا كان يسيراً على المؤلفين أن ينقدوا فلم لا يكون يسيراً على النقاد أن يكتبوا شعراً أو قصصاً أو مسرحيات ؟ كلا يا سادة . . ليس الناقد أديباً فاشلا وإنما هو الوجه الآخر لعملة الفن . . كل ما هناك أنه يخضع رؤياه الفنية البعدية لمنهج النقد الموضوعى بينما ينطلق الفنان فى رؤياه القبلية من إحساسه الذاتى الخالص .

والسؤال الآن هو هذا . . ما السبب فى فوضى النقد عندنا ، وما السبيل إلى الخلاص ؟

السبب أننا لا نستطيع أن نضع أيدينا على نظرية عامة تصدر عنها كافة الاتجاهات سواء فى الفن أو فى الفكر ، فى النقد أو فى الأدب . وأقصد بالنظرية العامة ما يقابل « الفكرية » العريضة التى يقف فوقها كل منشط إنسانى كما فى حالة البراجماتية فى أمريكا والوجودية فى فرنسا والوضعية فى إنجلترا والماركسية فى الاتحاد السوفيتى . ومن هنا كانت اشتراكيتنا العربية حتمية حل أولا وقبل كل شيء ، لأنها ليست مجرد خلاص اجتماعى واقتصادى ولكنها أيضا خلاص فكرى . لهذا كان رائعاً من الدكتور زكريا إبراهيم أن أصدر كتابه « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » فى هذا الوقت بالذات ، مفتتحاً به سلسلة فلسفية جديدة سماها « دراسات جمالية » واعداً أن يتناول فيها بالبحث كل ما يتعلق بفلسفة الفن أو علم الجمال . وعلى الرغم من أن هذا الجانب جانب هام من جوانب التفكير الفلسفى ، وعلى الرغم من أنه الأصل الذى يعد النقد الأدبى فرعاً له إلا أنه لم يحظ بعناية باحثيه وظل مهملا حتى الآن . ومن هنا جاء كتاب الدكتور زكريا تغطية لهذا القطاع الهام من قطاعات المجال الفلسفى ، ورصفاً للطريق أمام النقد الأدبى بموضوعاته ومشكلاته . وهكذا حرص المؤلف على إهاجة الكثير من الآراء وإثارة العديد من الأفكار لا فى صورة قضايا ومشكلات ولكن فى شكل اتجاهات تتمثل فى شخصيات . والرائع فى اختيار المؤلف لهذه الشخصيات أنهم لا يتشابهون فيما بينهم بقدر ما يتمايزون ، ولا يتكررون وإنما يكمل بعضهم بعضاً . . فهو يحدثنا عن فلسفة الفن عند برجسون وكروتشه وسانتايانا ، وعند ديوى وألان ومالرو ، وعند ميرلوبونتى وكامى وسارتر ، ثم عند هيدجر وكاسيرر وسوزان لانجر وهربرت ريد ، وأخيراً يحدثنا عن فلسفة الفن كما هى ممثلة فى المدرسة الفرنسية المعاصرة عند كل من سوريو وباير ، وأخيراً جداً يعقد المؤلف فصلا طريفاً عن فلسفة الفن فى الفكر العربى المعاصر كما هى ممثلة فى المحاولات التى قام بها كل من العقاد ، وسلامة موسى ، وتوفيق الحكيم ، وأحمد حسن الزيات ، وزكى نجيب محمود .

والذى يلاحظ على اختيار الدكتور زكريا إبراهيم لهذه الشخصيات أنه ليس وافياً بكل الفلاسفة موضوع البحث ، فهناك فلاسفة لم يحدثنا عنهم على الرغم من أهميتهم القصوى فى مباحث فلسفة الفن . . من هؤلاء مثلا صمويل ألكسندر ، وجورج كولنجوود ، والبروفسور كاريت . ويلاحظ أيضاً على هذا الاختيار أن فلاسفته جميعاً من المعسكر الغربى فى الوقت الذى لا نجد فيه فيلسوفاً واحداً من المعسكر الاشتراكى ، وكان فى وسع الدكتور أن يحدثنا عن فلاسفة لهم شأنهم من أمثال لوكاتش ولوفافر وارنست فيشر . وهاتان الملاحظتان لهما ما يقابلهما فى الجناح العربى من حيث إغفال المؤلف لأديب مثل مصطفى صادق الرافعى بمحاولاته البيانية ، وناقد مثل محمد مندور بمحاولاته الأيديولوجية . أما الملاحظة الأخيرة على هذا الكتاب القيم فى موضوعاته الرائع فى أسلوب تناوله فنبديها على العنوان ، فطالما أن مؤلفنا لا يقدم لنا موضوعه فى صورة قضايا ومشكلات ولكن فى صورة اتجاهات ممثلة فى شخصيات كنت أفضل بدلا من « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » أن يسمى كتابه « فلاسفة الفن فى الفكر المعاصر » .

جلال العشرى

لقاء كل شهر

اليونسكو .. في عيده العشرين

يحتفل في الشهر القادم بذكرى مرور عشرين عامًا على إنشاء منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) وهذا المقال عن أهمية الدور الذى قامت به اليونسكو لتدعيم علوم الإنسان .. تحية لهذه المنظمة في عيدها العشرين.

● ●

إن التفاعلات البشرية التى تملأ العالم الحاضر قد تولدت من تطورات اجتماعية تعاقبت على المدى التاريخى بين القرنين التاسع عشر والعشرين .. ومن ثم فإن هذه التفاعلات تحتاج فى تفسيرها وتحليلها إلى ما مر بالعالم فى تلك الحقبة من تبدلات فى الأوضاع والمفاهيم ، وإلى ما قام به الإنسان من أدوار إيجابية لتدعيم هذه التغيرات أو تعديلها ، ولنشر هذه المفاهيم أو تجميعها فى اتجاه واحد .

لذلك فإنه يمكن القول بأن هذه التفاعلات الحالية تعتبر حلقة من هذه المحاولات البشرية التى لا تنتهى .. غير أن الجهد لا يزال يبذل أيضاً لتدعيم علوم الإنسان كى تسير جنباً إلى جنب مع هذه المحاولات الحية .. وذلك بالمعرفة التجريبية عن التفاعل بين التنظيم الاجتماعى وبين التطور البشرى .

فما هو المقصود بالمعرفة التجريبية ؟ هل هى النتائج التى توصل إليها داروين – مثلا – فى كتابه « يوميات الأبحاث » الذى كتبه عن أسفاره على سفينته « بيجل » ، وقال فيه « إن هذه الأنواع المتشابهة إنما هى أنواع تربطها قرابة الدم ، وقد انحدرت جميعها من أصل واحد » ؟! أم ترى هى تلك النتيجة التى حققها ونادى بها سبنسر وهى أن الهيئات الاجتماعية فى مجتمع ما ، وكذلك الوحدات البشرية فى



ذلك المجتمع ، تتطور بحسب اتجاهات تمليها مشاكل البقاء ؟ ! أم أنها هى هذه التى أكدها دوركيم فى بحوثه العديدة . . فقال « إن وظيفة الهيئة الاجتماعية هى إيجاد التوافق بينها وبين متطلبات الكائن الحى ، وأن التطور الأخلاقى ليس هو نمو الفكرة الواحدة . . لأنه يتكون ويتحول ويثبت تبعا للتقدم التلقائى للمعرفة » ؟ أم نذهب إلى ما ذهب إليه مالينوفسكى من أن « المعرفة والسحر والدين هى أرقى الحتميات المستنتجة فى الحضارة البشرية . . فالسحر والدين على درجة أرفع بكثير ، يشكلان القوى الأخلاقية التى لا غنى عنها فى كل حضارة بشرية . . لأنهما ناتجان من ضرورة إزالة الصراع الداخلى فى الفرد وضرورة تنظيم المجتمع . . ومن ثم فهما العنصران الجوهريان للتكامل الروحى والاجتماعى » ؟ ! أم نتمثل المعرفة التجريبية فى الإنسان نفسه كمعيار اختاره فرويد للعلوم الاجتماعية . . فهو الذى يوجد المجتمع ، وهو الذى أوجد الوحدة الفعالة فيه . . ومن ثم فهو الذى سيوجد كل منشأة أو هيئة اجتماعية له ؟ !

إن ألفا ميردال عالمة الاجتماع السويدية الشهيرة تجيب على كل هذه الاستفسارات فى بحثها عن الدور الهام الذى قامت به هيئة اليونسكو لتدعيم علوم الإنسان . . وبالرغم من عدم التناسب بين المرحلتين اللتين يجرى بينهما القياس . . فإن العشرين عاماً التى عاشتها هيئة اليونسكو لتعتبر رقما قياسياً فى مجال المنجزات العملية وفى مضمار حلقات البحوث العلمية . خاصة وأن الهدف من إنشائها عام ١٩٤٦ كان مساعدة الأمن العالمى وتدعيم السلام « بزيادة التعاون بين الشعوب عن طريق التربية والعلوم والثقافة ، لكى يزداد احترام العالم وتقديره للعدالة ولحكم القانون ، ولحقوق الإنسان وحرياته الأساسية فى كل مكان » .

ومعنى ذلك أن اليونسكو أخذت على عاتقها نشر المعرفة لرفع مستوى الكفاية ومستويات المعيشة وزيادة فهمنا وإدراكنا وتسامحنا مع الشعوب الأخرى . . بوسائل وأساليب متعددة . . تارة بنشر الكتب وتشجيع نشر المؤلفات والصحف والمجلات بمختلف اللغات ، فتعالج فيها المسائل الفنية والفلسفة والعلوم الإنسانية وغيرها من العلوم . . وتارة تشجع على تنظيم حلقات البحث الدولية والمؤتمرات التى تجمع الخبراء والإخصائيين من أنحاء العالم كافة . . وتارة تسعى إلى تكوين منظمات ثابتة مثل المجلس الدولى للدراسات الفلسفية والإنسانية ، ورابطة العلوم السياسية الدولية ، ومكتب تبادل المعلومات العلمية بين المشتغلين بها . . وتارة أخرى بإقامة مشروعات « التربية الأساسية » لمحو الأمية من البلاد التى ترتفع نسبة الأمية فيها ، وما يقتضيه هذا النوع من المشروعات من إنشاء مراكز لتدريب المعلمين المجددين لتأدية هذه المهمة على أحدث الأساليب العلمية فى التربية .

وفى سبيل تحقيق هذه الأهداف ، وجدت هيئة اليونسكو أنها لا بد وأن تتعاون مع المنشآت التى استهدفت من

اليونسكو

رسالاتها خدمة الإنسان واحتياجاته .. مثل منظمة الصحة العالمية ومنظمة التغذية والزراعة ومنظمة العمل الدولية .

وما المحور الذى تدور حوله كل هذه الأهداف وهذه الخدمات إلا الإنسان وعلومه . ومن ثم يمكن القول بأن علوم الإنسان تنال حظوة لدى اليونسكو وتحتل منزلة رفيعة فى برامجه وتسهم بدورها فى إتمام فاعلية هذا الاتجاه العقلى الجديد .

فقد كانت العلوم الاجتماعية قبل هذه السنوات العشرين مقتصرة على قاعات الجامعات ، باعتبارها نظاماً جامعياً مستقلا .. لكنها خرجت منذ ذلك الحين إلى الحياة تمارس وجودها الطبيعى فى الحقل الذى وجدت من أجله ، بل جعلت من هيئة اليونسكو نفسها منصة تنادى العالم من فوقها إلى معرفتها ومناقشتها ، وإلى تعديلها وإكمالها وتداولها . فأصبح المهندس المعمارى – مثلا – القائم على بناء مدرسة جديدة مطالباً بمناقشة رجل التربية والباحث النفسى .. للتشاور معهما والتعرف على متطلبات التربية السليمة ، وما هو مأخوذ به لتطوير مرحلة التعلم المهنى من ظروف ملائمة إلى خطوط محددة إلى أنسب السبل لاستغلال مساحة هذه المدرسة .

كذلك الأمر عندما تشرع دار نشر فى تصميم إعلان عن موسم بيع بعض المحصول الجديد ، فإن هذه الدار تضطر إلى طلب المشورة من عالم الاجتماع حول الاحتياجات الشائعة ونوع العرض المحبب إلى نفوس أفراد المجتمع .

والسياسى كذلك ، عندما ينوى دخول معركة انتخابية .. أصبح لزاماً عليه أن يرسم استراتيجيته فى المعركة على أساس من التشاور مع مختلف الأخصائيين فى العلوم الاجتماعية للإلمام بحقائق الظواهر والمشاكل الهامة التى تشغل بال ناخبيه .

بل إن مشروعات دولية هامة صارت تضم علماء نفس كمستشارين يزودونها بأفضل السبل لخلق وحفظ صلات فعالة بين الاتجاه العام وبين الرغبات الفردية .

حتى فى مجال الاقتصاد .. كان رجل الاقتصاد فى الماضى يقدم النصح إلى الملوك والرؤساء والحكام مطلقى السلطة . لكنه كان يقدمها إليهم كهاو ، فصار اليوم ذا شخصية محترفة عالية التأهيل .. يلعب دوراً آخذاً فى ازدياد أهميته حول تنمية وطنه وأوطان الآخرين ، ومن ثم رسخ فى الأذهان أن العالم آخذ فى التضييق من رقعة أراضيه .. نظراً لشدة تلاحم مصالحه وارتباطها .. بمعنى أن التقـدم الدولى صار مرتبطاً بنمو الأقطار الأخرى كافة . وقد كتب كينيث بولدنج ، الاقتصادى العالمى ، فى « المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية » عام ١٩٦٥ .. كتب يقول « أظن أنه صار بالإمكان التنبؤ بأن دور العلوم الاجتماعية قد حان للقيام بمهمة المنهج الدولى المشترك فى العلاقات بين الدول ، فهى القوة المؤثرة التى تستطيع أن تقدم للعالم صوراً كمية ، إحصائية ، مبنية على معيار محدد ومناهج دقيقة » . ومن ثم فإن رجل الاقتصاد يجد أنه من المحتم عليه ، الآن ، أن يتحمل مسئوليات ضخمة فى رسم السيـاسة الاقتصادية .. على ضوء طرق التجميع وبيانات التحليل فى الإحصائيات شديدة التعقيـد .

ومن الموضوعات الهامة التى شغلت أذهان العالم المعاصر .. التعصب العنصرى والسمو الجنسى .. وكان لجهود اليونسكو مكان الصدارة فى تبديد هذه الأوهام القديمة بالبحوث العلمية العميقة فى الأصول والأجناس .. فعقدت المؤتمرات المشتركة بين أخصائيى العلوم الاجتماعية وعلماء الحياة ، وتم فيها بحث النظريات العديدة السابقة المتعلقة بالأجناس العليا أو الدنيا .. فأسهمت هذه المؤتمرات فى تنوير العامة وتقديم معلومات للخاصة أكثر تكاملا فى هذا المضمار .. ومن ثم اتخذ التعصب للأصل طريقه إلى الاندثار ، لأن المفهوم الكامن عن المساواة البديهية بين كل البشر قد شاع وازدادت شواهده ، وصار الاعتقاد فى سمو أو فى دونية الجنس معتبراً فى أغلب الأقطـار والمجتمعات « تأخراً » أو « جهلا » . وبهذا كان لليونسكو الدور الطليعى فى

الثورة على الوهم العنصرى ابتداء بأول مؤتمر خاص بذلك عام ١٩٤٩ .

والتخطيط من علوم الإنسان التى تبنتها اليونسكو ، وأفسحت لها المجال فى أغلب البلدان عامة ، والبلاد النامية على وجه الخصوص . لقد كان التخطيط الاجتماعى اقتصادى ، إلى عهد قريب ، يذكر فى أغلب الأقطار مصحوباً بالفزع ، فبالرغم من أنه كانت هناك أزمات اقتصادية حادة وبطالة طاغية ، فقد كانت هذه الأقطار لا تجد حاجة ضرورية لتنظيم العجز فى ميزانياتها ، ثقة منها فى قدرة اليد الخفية التى تسير عالم الاقتصاد دونما حاجة لتدخل الدولة أو العلماء أو رجال المال . لكن السنوات الأخيرة قد أقنعت الكثيرين بأهمية التخطيط وجدواه كواحد من الأدوية الرئيسية لهذه الأمراض الاجتماعية . ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية تأكد للجميع — حتى أكثر المغالين فى الفردية — أن النتائج الباهرة التى تحققت فى كل الأقطار المصنعة وساعدتها على تفادى الأزمات الخطيرة بدرجة لا يمكن إنكارها ، هى بفضل التخطيط .

إلا أنه بالرغم من تزايد الأدلة على ضرورة التخطيط وأهميته ، قد يصاب المرء بخيبة أمل من جراء ما انتاب بعض الدول من فشل فى الأخذ بمبدئه وتطبيقه . ذلك لأن عجلة التقدم قد تدفعها إلى الإسراع فى انجاز برنامج الخطة دونما نظر إلى مقتضيات تطبيقها أو دراسة كل ما يحيط بها من احتمالات ، فتنظر بعض المجتمعات إلى مشكلاتها نظرة منعزلة عما يدور حولها من تفاعلات فى المجتمعات العالمية الأخرى ، أو قد تنظر إليها منفصلة عما يقتضيه علاجها من عون من العلوم الأخرى . . فنجاح التخطيط لا يمكن أن يتم إلا بالترابط بين عناصر ثلاثة . . اقتصادية فى المقدمة ثم اجتماعية وثقافية بعدئذ .

لذلك فإن مهام اليونسكو تجاه الإنسان قد تبلورت فى بذل أقصى الجهود ، لاستخلاص أكبر قدر ممكن من أفكار وحلول أخصائيى علوم الإنسان ، وجمعها فى نظرية أو قانون عام ، يستعين بها السياسيون لا رجال الدولة فى الأخذ بأيدى مجتمعاتهم والسير بها فى طريق الخلاص من الفقر ، أو الوصول بها إلى نقطة الانطلاق إلى رحاب المستقبل الخالى من صراعات التفاوت فى الإمكانيات .

ويبدو من هذا أن العلوم الإنسانية لم تكن تلتفت إلى المشكلات الناجمة عن صراع الحرب والسلام إلا بقدر ضئيل من الإحاطة وقليل من العلاج ، ويمكن أن يفسر هذا النقص بقانون العرض والطلب ؛ فالمسئولون السياسيون ، فيما يتعلق بهذا الموضوع ، قلما يصغون لنصح العلماء . . فلم يعد ثمة داع إذن لإضاعة الجهود العلمية فيما لا طائل عملى أو تطبيقى من ورائه .

لكن الدراسة التى قدمها أوتو كلاينبرج فى مجلة اليونسكو عام ١٩٥١ بعنوان « حالات الأزمة والمفهوم الدولى » والتى اكتسبت صفة المحاولة الطليعية . . قد تناولت هذا الموضوع من زاوية المشكلات النفسية الناجمة عن صراع الحرب فقال « إن الحروب تنبت أولا فى عقل البشر » .

ولقد قامت مراكز جديدة للبحوث مجندة لدراسة أنواع الصراعات ومستوياته ، ووسائل حفظ السلام والتبادل الثقافى . . إلى غير ذلك من بحوث . . وتوجب النتائج المستخلصة منها أن يؤخذ بها بعين الاعتبار لدى المسئولين السياسيين .

ونستطيع أن نتخيل كم يطرأ على العالم من تغير لو أن الطاقات الخلاقة لدى مئات الآلاف من العلماء والفنيين أوقفت عن العمل فى ابتكار آلات الدمار ، كى تستخدم فى العالم كله لإنتاج الخيرات ، وللارتقاء بكياننا الاجتماعى .

ولا يفوتنا بعد كل هذا أن نعلم أن العلم الإنسانى لم يتخط بعد كل العقبات الاجتماعية ، وأن هذه العقبات تشكل كل يوم تهديداً أكثر خطورة على عالمنا . ومن ثم فإنه من الضرورى القضاء عليها أولا بأول وبأقصى سرعة ممكنة .

وهذا هو الدور الذى تواصل هيئة اليونسكو القيام به حتى يومنا هذا .

جمال بدران



إيڤان ألبرخت..

مصور الواقع والمجهول

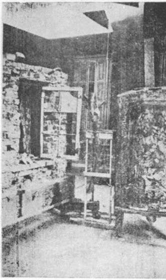
إيفان ألبرخت مصور أمريكي معاصر وواحد من أمهر المصورين فى العالم أجمع اليوم . وهو يعيش فى شيكاغو التى ولد بها عام ١٨٩٧ . درس العمارة ثم التصوير فى المعاهد والجامعات الأمريكية ما بين عامى ١٩١٥ و ١٩٢٤ . وخدم أثناء الحرب العالمية الأولى كمصور للعمليات الجراحية وللشئون الطبية . وصور ما بين عامى ١٩٣١ و ١٩٤١ لوحته المشهورة الخيرة الدقيقة « لم أفعل ما كان يجب أن أفعل » وفى عام ١٩٤٢ منح الميدالية الذهبية من أكاديمية الفنون الجميلة ببنسيلفانيا والجائزة الأولى من متحف متروبوليتان ،وفى عامى١٩٤٣ و ١٩٤٤ رسم صورة دوريان جراى التى توقف عليها نجاح الفيلم الذى حمل ذات الاسم والذى بنى على رواية أوسكار وايلد الشهيرة ، ذلك أن قمة التوتر والدراما فى ذلك الفيلم تركزت فى اللحظة التى يزيح فيها البطل الذى احتفظ بشبابه الستار عن لوحته التى حملت آثار كل السنين التى عاشها فى الاثم والفجور . وفى عام ١٩٥٠ منح جائزة جامعة نورثويسترن فى التصوير ، كما حصل على عدة جوائز أخرى ومنح عضوية المعهد القومى للفنون والآداب .

وقد درس إيفان ألبرخت العمارة إلا أنه تخلى عنها لأنه تصور – على حد قوله – أن عليه كى يصبح معمارياً ناجحاً أن يكون تاجراً يخضع للعرض والطلب . أما كمصور فالأمر لا يحتاج إلى زبون . ومن ثم يمكن أن يكون أكثر صدقاً مع نفسه . ويقرر ألبرخت أنه لم يكترث بالفن حتى تعلق لوحاته على الجدران ولا يضع نصب عينيه عمليات العرض والبيع . إن الفن كتاب يعرض فيه الفنان تجربته فى الحياة . ولقد درس ألبرخت النحت أيضاً . ولا زال يطرق هذه الوسيلة للتعبير عن خلجات نفسه من وقت إلى آخر . ويعتقد مخلصاً أن أفضل الرسامين فى العالم هم المثالون .

وإذا كان النقاد قد ألفوا أن يرددوا عن ألبرخت أن موضوعه المفضل هو الموت فهذا غير صحيح تماماً ، فالحياة فى نظره كلها قوة ومضاء حتى فى حركتها إلى الموت . إن الجمال بالنسبة لألبرخت كلمة جوفاء لا معنى لها ، أما القوة والحيوية فهما ما يسعى إلى التعبير عنهما . وهو يحب أن يخلق بفنه إحساساً بالمجهول كلما كان ذلك ممكناً . وأى شىء سواء أكان من صنع البشر أو من صنع الطبيعة يمكن أن يكون هو المجهول الذى يتغياه ألبرخت . إن التفكير فى أى شىء موجود رائع إلى الحد الذى يجعل المرء يشك فى حقيقة وجوده .

ويصور ألبرخت من النماذج دائماً ، وهو يقول فى ذلك إنه حتى إذا لم يكن أمامك نموذج فأنت تعتمد على النماذج التى فى ذاكرتك سواء أكنت تعرفها حق المعرفة أم لا ، ويجد ألبرخت أن استخدام النموذج يوصل إلى تعبير أبلغ قوة ، تماماً كما لو كان المرء مع من يحب فعلا ، فهذا أفضل وأوقع من مجرد أن يحلم بمن يحب . على أن ألبرخت ليس عبداً أسيراً للشكل التقليدى لنماذجه ، فهو لا يريدها فى أوضاع جامدة أو متعارف عليها بأى حال من الأحوال،ولهذا فهو يدأب على تحريكها والتغيير فى أوضاعها ومستوياتها . وهو يهدف من ذلك إلى أن يجعل المتفرج يتحرك ويفكر على النحو الذى يريده له هو . إن الذى يسعى إليه ألبرخت فى الواقع هو أن يحمل الناس على التأمل ملياً . ولهذا فهو يركز اهتمامه بالأخص على خلق تشكيلات دائبة الحركة . بعض الأشياء نراها تسقط ، والأخرى ترتفع ، والأخرى تدور لولبياً والأخرى تتأرجح يمنة ويسرة ، وذلك فى نوع من الفوضى المدبرة . ولا يحاول ألبرخت أن يجرى بذلك تجربة جمالية بهيجة ، بل هو يريد بذلك على الأخص أن يزج المتفرج ويغرسه فى القلق والتفكير بأن يلمس الأشياء فى حالة من التوتر والصراع الدائبين .

مرسم الفنان إيڤان البرخت





لوحة « مارى بلوك »
للفنان إيفان ألبرخت

ولقد اعتبر إيفان ألبرخت مصوراً واقعياً لكنه لا يعتبر نفسه كذلك ، بل ويمضى فيقول إنه لا يعتبر نفسه شيئاً على الاطلاق . إن الانضمام إلى حركة عامة فى الفن سواء من حركات هذه الحقبة أو تلك إنما هو انضمام إلى عملية فرار أمام ثور هائج . والسبب فى استخدام ألبرخت أسلوباً مفرطاً فى التفاصيل الواقعية إنما هو الرغبة فى أن يربط عدة عناصر متنافرة ويدمجها فى بعضها حتى يكون للوحته تأثير مركب . إنه ينتقى أشياء معروفة جيداً ويسوسها بحيث يحملك على أن تخوض فى اللوحة وترى الأشياء من زوايا جديدة ، لكن حذار أن تأخذ الأمر على أنه خداع نظر ، إن الأمر مثلما تسير اليوم بطوله تدقق النظر فيما حولك ، وتختبر كل ما يصادفك ، ثم فى آخر النهار تبلور كل شىء رأيته وخبرته فى لوحة واحدة . والواقع أن الأمر يصبح فى النهاية عملية توفيق بين الزمان والمكان .

ولعل أفضل أعمال إيفان ألبرخت لوحته « الباب » وهذا الاسم أطلق عليها من قبيل الاختصار ذلك أن الاسم الأصلى الذى أطلقه عليها مصورها هو « لم أفعل ما كان يجب أن أفعل » كما أن من أبرز أعماله لوحته « الدمية الميتة » ثم لوحة الرجل البدين ذى القبعة المستديرة وهى التى أطلق عليها مصورها « خلق الله الإنسان على صورته » وهناك أيضاً لوحته « مارى بلوك » ولوحته التى أطلق عليها اسم « النافذة » وكثيراً ما يطلق ألبرخت على لوحاته تسميات مؤقتة ، ثم يقرر التسمية النهائية عندما ينجز اللوحة . وهو يقول فى هذا الصدد : لا يمكنك أن تعرف بالضبط مقدماً ماذا ستعنيه اللوحة فى النهاية . إن الأمر أشبه برحلة حول العالم ، ولا يمكنك أن تعرف ماذا سترى إلا إذا رأيته فعلا . اللهم إلا إذا كنت ترغب فى أن يتولى مكتب للسياحة ترتيب كل حركاتك وسكناتك مقدماً . وليس ألبرخت من هذا الصنف .

ولا يعنى إيفان ألبرخت بعمل مسودات مبدئية مدروسة للوحاته قبل أن يشرع فيها ، فليست هذه الطريقة التى يعمل بها ، لكنه يستغرق من أسبوعين إلى شهر فى تجهيز التشكيل الذى سيصوره . وهو يفعل ذلك بأشياء حقيقية يجلبها إلى مرسمه ويضعها على منصة متحركة . وفى الإعداد للوحته « النافذة » نجده يحضر إلى مرسمه كل المقومات الواقعية التى تتألف منها اللوحة : عش طائر ، مصباح قديم ، آنية ، ستائر ممزقة ، زجاج شباك مكسور ، قوالب الطوب ، بل حتى الشجيرة اليابسة كل شىء أحضر إلى المرسم . ثم بعد ذلك يعد ألبرخت تخطيطاً محكماً على الورق لما ستكون عليه اللوحة . ومن الطبيعى أن تدخل تعديلات كلما مضت اللوحة نحو التمام ، لكن التخطيط الرئيسى يظل حاكماً للوحة ثم بعد ذلك يرسم ألبرخت على القماش رسما كاملا بالفحم . ولقد استغرق منه ذلك وحده عاماً كاملا بالنسبة « للنافذة » وفى النهاية يشرع ألبرخت فى التصوير . وكقاعدة عامة ما أن ينجز مساحة صغيرة فانه لا يعود إلى لمسها أو تعديلها ، بل يمضى قدماً إلى أجزاء أخرى من اللوحة . على أن ألبرخت يعترف بأن التصور الأول لأية لوحة يكمن فى عقل المصور ، ويجب عليه أن يرسم اللوحة كما ترتسم فى ذهنه ولا يترك ما وضعه فى القماش اكتفاء بما جاء عليه .

ولقد ثار التساؤل فى قلوب الناس عما جعل إيفان ألبرخت يدرج يد إنسان ضمن الأشياء التى رسمها فى لوحته « النافذة » . فيقول إنه إنما أراد فى لوحته جزءاً من الجسم الإنسانى حتى لا تضحى

لوحته صامتة خالية من الأنفاس البشرية. إن الحجرة إنما هى من صنع الإنسان ، واليد التى أدرجت إنما أدرجت لإضافة الحياة إلى كل تلك الجمادات التى تضمنتها اللوحة . ويعتقد ألبرخت أن اليد إنما تضيف إلى اللوحة معنى . إن الكثير من الكائنات التى يرسمها ألبرخت لا تبدو فى تمامها لكن كل رؤيا بصرية فى النهاية هى رؤيا جزئية .

ولا يعتقد ألبرخت أن للمكان تأثيره على عمل الفنان . بدليل أن إقامته المستمرة فى شيكاغو لم تؤثر فى طبيعة عمله . . ولو كان قد عاش فى القمر لما كان قد تغير الأمر كثيراً . إن أقوى تأثير على عمله وحياته هو الطبيعة ، هو الإيمان بعجائبها والإحساس بأن كل شيء جائز ومحتمل الحدوث . إن موقع قدميك قد يصبح الأفق البعيد فى لمح البصر . والكثير من الكائنات التى يرسمها ألبرخت لا تبدو فى تمامها لكن الذى يعتقده على أى حال أن كل رؤيا بصرية هى فى النهاية رؤية جزئية .

ولقد كانت الشخصية الوحيدة التى كلف ألبرخت برسم صورتها هى « مارى بلوك » ويروى المصور ذكرياته عن إنجاز هذه اللوحة فيقول : لا أحب أن يكلفنى أشخاص برسم صورهم . على أن مارى بلوك كانت نموذجاً رائعاً ، فقد مضت تجلس عامين ثلاث مرات فى الأسبوع ولم تأت متأخرة عن موعدها قط . ولقد وضعت خلفها الستائر الممزقة لأننى أردت أن تحمل اللوحة « طابعى الخاص » .

بقى أن نقول كلمة قصيرة عن موهبة إيفان ألبرخت الشعرية . فهو يكتب الشعر أيضاً من وقت إلى آخر . ويستخدم فى قصائده اللاشعور ويستنبط منه ما رآه . ولا تستغرق منه كتابة القصيدة – على حد قوله – أكثر من دقيقة عادة . ويبدو فى شعره متأثراً بتجربته كمصور فيقول : « أنا مصور الأشياء كلها . أنا فنان يرى الباب والمقعد ، والخدوش على الأشياء الملساء والثغرات فى الأشياء المستديرة » . وليست الألوان بالنسبة له سوى الشكل الذى بداخلها . إنه لا يعرف شيئاً غير أن العالم ملون وقوى بالنور والظلال والأشكال المتشابكة . ليست السماء زرقاء فى نظره عندما تجرى فوق المروج الخضراء ، وليس النهر محدوداً بالشاطئين حينما تسيح الألوان على الأرض . وليست الشجرة فى نظره مجرد شجرة فحسب ، بل ترنيمة للجمال إلى السماء . ليست الألوان بالنسبة له مجرد ألوان ، بل هى حلم من أحلام الخيال يجعل عالمكم غير واقعى بالنسبة له . بالنسبة لهذا المصور الإنسان .

د . نعيم عطيه

فى التليفزيون وعلى صفحات بعض الجرائد تثار فى هذه الايام على صعيد النقد والأدب العربيين قضية الالتزام الأدبى وما يدور حول هذه القضية من أسئلة وتساؤلات . . من هو الأديب الملتزم ؟ وبأى شيء يلتزم الأديب ؟ وما هى العلاقة بين الالتزام والحرية ؟ وبين الإلزام والالتزام ؟ وما هى مواصفات الأدب الملتزم ؟ وهل هناك أديب لا ملتزم . . لا ملتزم بماذا ؟ وكلها أسئلة أو تساؤلات قديمة بطبيعة الحال . . قديمة لأن تاريخها يرجع إلى صدور كتاب « ما الأدب ؟ » عام ١٩٤٨ للفيلسوف الوجودى جون بول سارتر أكبر من طرح قضية الالتزام المناقشة وأروع من تقدم فيها برأى حتى الآن ؛ ومؤدى رأيه أن الالتزام هو التعمق فى وعى العصر بما لا يتعارض مع الخلود ؛ فالمسائل الموقوته والقضايا المحلية لا تموت بانتهاء العصر كما يظن البعض . والكتابة ، داخل إطار الالتزام ، هى كشف للعالم ولجوء إلى ضمير الآخرين ، إذ لا مجال برسومها وأشكالها وأنغامها على مدلول آخر كما هى حال الأدب ، أما التصوير والنحت والموسيقى ، فهى فنون ليست مطالبة بالالتزام ؛ ذلك أنها أدوات

لا يمكن أن تتساوى بالكلمات .

وليس المهم أن يعاد الكلام فى قضية الالتزام مرة أخرى ولكن المهم هو الدلالة الثقافية والاجتماعية التى دعت إلى إعادة النظر فى هذه القضية القديمة من جديد . . لا على الصعيد العربى فحسب ، بل وعلى الصعيد الأوروبى أيضاً . . .

ففى الشهر الماضى قدمت « الفيجارو ليتيرير » آراء عديدة وموضوعات ضافية عن الصراع الدائر بين النقد القديم أو التقليدى والنقد الجديد أو الحديث ، فعرضت وجهات النظر المختلفة فاردة لها صفحاتها . . من أهم هذه الآراء التحليل الذى قدمه ريمون بيكار مؤلف كتاب « نقد جديد أم خداع جديد ؟ » وكذلك تفسير رولان بارت مؤلف كتاب « نقد وحق » .

وفى الشهر الماضى أيضاً قدم الملحق الأدبى « للتايمز » تحليلا كاملا للكتابين معاً كما قدم عرضاً وافياً لكتاب سيرج دوبروفسكى « لماذا النقد الجديد ؟ » .

ومنذ فترة قصيرة ، قصيرة جداً ، عقد نادى بان مؤتمره الدولى الرابع والثلاثين وفيه نزل الكاتب الأمريكى الكبير صول بيلو بضربته القاضية على الأساتذة والنقاد الذين يتحكمون فى الأدب والأدباء .

أما صول بيلو فهو الأديب الفنان مؤلف « مغامرات أوجى مارش » و « صانع المطر » و « هيرزوج » وهو الحائز على جائزة « إيوارد » القومية بالولايات المتحدة الأمريكية وجائزة « فورمنتور » الأوروبية لعام ١٩٦٤ .

ما الذى قاله صول بيلو ؟

ندد فى بداية حديثه بديكتاتورية الأساتذة والنقاد وتأثيرهم المغرض على الأدب ؛ فهو يرى أن كل صاحب نظرية وكل معتنق لمذهب لا يتعرض بالنقد لعمل أدبى أو فنى إلا وحاول أن يقف فيه على كل ما من شأنه تجريح هذا العمل أو ذاك ، ولا يمتدح العمل إلا إذا وجد فيه ما يخدم قضاياه ، وكأن الناقد بذلك يريد أن يسخر الكتاب والفنانين لخدمة معتقداته هو ، بل نراه فى بعض الأحيان يلزمهم بترويجها والدفاع عنها .

وعند بيلو أن مهمة الناقد هى دراسة العمل الأدبى أو الفنى وتحليله بناء على أسس ونظريات نقدية لا تدخل فى دائرة السياسة ولا الدين ولا الأخلاق ولا حتى النظم الاجتماعية ؛ هذه الأسس وتلك النظريات هى أصلا قائمة على الخلق والإبداع الفنى الذى يخضع لعلم الجمال . . والكاتب أو الفنان حر بعد ذلك فى أن يتبنى قضية أو يدافع عن مبدأ أو يعضد نظاما ، وحر كذلك فى أن يؤمن بنظرية « الفن للفن » أو « الفن للحياة » أو « الفن لله » .

بمعنى آخر ، يرى بيلو أن الكاتب حر فى أن يلتزم وفى ألا يلتزم وليس الناقد بوصى عليه مهما كانت حججه . . فمن حيث يصدر الكاتب أو الفنان ينطلق الناقد ، لأنهما إن لم يقفا على قاعدة واحدة أصبحا متباعدين تباعد طرفى الصحراء أو شاطئ البحر . . والناقد ، فى نهاية الأمر ، يأتى فى المرحلة الثانية بعد الكاتب أو الفنان ، فهو يعيش عليه أى أن وجود الثانى مرتبط بوجود الأول .

هؤلاء المثقفون ، ويقصد بهم الأساتذة والنقاد ، هم ذخيرة المجتمع وهم حماة الدولة ، غير أن أطماعهم الفكرية تجعل الخوف منهم يقف جنباً إلى جنب مع احترامهم . فإذا كان ينظر إليهم وحتى إلى الطليعيين منهم فى فجر الحرب العالمية الثانية على أنهم لا منتمون ولا مهتمون وقليلو الاكتراث فإن الوضع اليوم قد تغير ، وأصبح الطليعيون وحتى « التأخريون » مسئولين مسئولية كاملة تجاه الأدب والأدباء وتجاه الفن والفنانين وتجاه المجتمع ونظمه وتجاه الدولة وبنائها وتجاه العالم وسلامه وتجاه الإنسانية كلها .

وهكذا نجد أن صول بيلو الذى بدا فى بداية حديثه وكأنه كاتب غير ملتزم

ص . بيلو



إلا أنه سرعان ما عاد ، وقبل أن يستكمل هذا الحديث ، ليكشف عن كاتب يتربع فوق قمة الالتزام . . هذا الالتزام الذى يعنى به معايشة الحياة المعاصرة والصدور عنها ، كما يعنى به عدم المساس بحرية الفكر والمفكرين . . ومن هنا تعرض صول بيلو لمناهج التدريس فى المعاهد والجامعات مبيناً أن العرف السائد والتقليد الراسخ هما فى الحقيقة طريق خاطئ ، لأن التركيز على أعلام الأدب والفن فى العصور المنتهية دون الاهتمام بالعصر الحالى شىء من شأنه إبعاد الجيل الجديد من المتعلمين عن تيار العصر بمشكلاته وقضاياه ؛ وليست حجة عدم دراسة الأديب أو الفنان إلا بعد موته حتى تكتمل أعماله ويصبح ملكاً للتاريخ بالحجة التى يعمل لها أى حساب ، فجامعة السوربون تعمل بهذا المبدأ فى الدراسات العليا وحدها كالماجستير والدكتوراه ولا ترتبط به فى برامج السنوات الأولى حتى الليسانس . . بينما الجامعات الأخرى وسائر المعاهد والمدارس تقف فى مناهجها عند بودلير ولا تتعداه إلى المعاصرين ، فإذا كان عدم دراسة المعاصرين هو نوع من مجاراة الجامعة العتيقة فإن ذلك يعد ، مرة أخرى ، سلوكاً معوجاً فى طريق خاطئ ، لأن هناك من جاءوا بعد بودلير ثم ماتوا ولم يدرسوا مثله حتى الآن .

وكما تعرض بيلو لمناهج التدريس تعرض كذلك للأساتذة ، هؤلاء الذين يخرجون أجيالا متعاقبة من الشباب ينتشر فى القطاعات الثقافية عاملا بالتدريس أو مشتغلا بالكتابة أو متمرساً بالصحافة أو « موظفاً » بدور النشر أو « موزعاً » على أجهزة الإعلام ، هؤلاء الأساتذة يخلعون تأثرهم بالكلاسيكيين المحدثين : جويس وشو وبروست واليوت ولورانس وجيد وفاليرى . . . على هذه الأجيال التى تؤثر بدورها على الجيل المعاصر وما بعده من أجيال .

ولكن ، هل يصل فهم أولئك وهؤلاء جميعاً إلى الدرجة التى تسمح لهم بالحصول على لقب « مثقفين » كما حصلوا على لقب « خريجين » ؟

يقول صول بيلو إن الجامعات تخرج آلافاً مؤلفة من المؤهلين ولكنها مع هذا لا تخرج غير عشرات من أنصاف المثقفين الذين يستكملون نصفهم الثقافى الآخر بعد تخرجهم من الجامعة وبعد ممارستهم للحياة الأدبية ، مع مراعاة أن النصف الأول لم يحصلوه من الجامعة بقدر ما حصلوه من جهودهم الفردية وقراءاتهم الخاصة . . وهذا راجع إلى المناهج والأساتذة . . فالمناهج مكدسة وغير وافية والأساتذة مجرد « ناقلين » أو « شراح » ، ويبقى الخلق للنقاد خارج منابر العلم .

وأعلن بيلو وسط ٥٠٠ عضو يمثلون ٥٥ دولة أن تعليم اللغات الحية أفضل وأنفع من اللغة اللاتينية وغيرها من اللغات القديمة إلا بالنسبة للمتخصصين ، والمتخصصين جداً ، فالدارس يضيع وقته فى تحصيل مبادئ هذه اللغات المتآكلة دون إجادة تامة لها ، وما أن يخرج إلى الحياة العملية حتى ينساها لأنه لا يمارسها نتيجة غيابها عن مطالب الحيـــاة .

أما معرفة اللغات القديمة فيمكن الإفادة منها فى نقل التراث إلى اللغات الحديثة أو فى اكتشاف الآثار والكشف عنها . وهذه مهمة تشبه تماماً الاهتمام بتدريس أعمال الأدباء والفنانين ، منذ فجر التاريخ وحتى القرن التاسع عشر ، دون الالتفات إلى المحدثين والمعاصرين !

إلا أن حركة الترجمة يجب أن تنصب على النقل من وإلى اللغات الحية الحديثة للتقريب بين الشعوب التى تعيش فى ظروف عصر واحد . . وبهذا يسهل الالتقاء حول فكر اجتماعى له هـــدف إنسانى واحد ، والاتفاق على مبدأ وحيد هو ولا جدال مبدأ التعايش السلمى وإقرار السلام والحرية فى عالم يحيا على

أعصاب منهارة تهدده القنبلة الذرية ويصده الخوف من تهور بعض الساسة والحكام . . أولئك الذين يسيطرون على الميزان الدولى ويستندون إلى القوة الغاشمة ويعتمدون على الأسلحة الذرية اللاإنسانية .

وهكذا نجد أن صول بيلو قد نقل الأدب والفن إلى قلب المعركة السياسية مع الفكر التقدمى من أجل حياة آمن ، بل ووضع على عاتقهما ، الأدب والفن ، مسئولية تدعيم السلام وفض النزاع القائم بين المعسكرين الخطيرين .

فإن الخلاص ، كما يرى ، لم يعد فى يد الساسة والحكام بقدر ما هو بيد الأدباء والفنانين !

وفى نهاية حديثه أعرب صول بيلو عن أسفه الشديد على الوقت الذى يضيعه أعضاء المؤتمرات الدولية بأنواعها المختلفة . . . فهم لا يدخلون بخطة عمل واضحة ولا بنوايا صادقة فتكون النتيجة أن يخرجوا بدون أهداف وحتى إن هم سجلوا عدداً قليلا من الأهداف فإنهم لا يضعون لها قوانين تحميها وتكفل ضمان تطبيقها . . فالقوة دائماً هى الحق . . أو كما قال الشاعر الفرنسى الكبير لافونتان فى عبارة شهيرة له « إن منطق الأقوى هو دائماً المنطق الأفضل ! »

ولكن صول بيلو الكاتب التقدمى المؤمن بعدالة المصير ، مصير الإنسان ، وبالأمل فى الإنسانية ، إنسانية كل الشعوب ، يعود ليؤكد أن سلاح المستقبل هو « الكلمة » ، كلمة كل المثقفين التى تستطيع وحدها أن تجمع شعوب الأرض حول النداء الحار من أجل الخير والحرية والسلام .

فتحى العشرى

برتراند راسل

يرأس محكمة المثقفين

إن أخطر حدث فكرى تتبلور أبعاده ، فى هذه الأيام ، هو تلك الدعوة الجادة والمثيرة ، التى يدعو إليها برتراند رسل الفيلسوف البريطانى ، إلى عقد محاكمة مجرمى حرب لمحاكمة الرئيس الأمريكى ليندون جونسون ، ووزير دفاعه روبرت ماكنمارا ووزير خارجيته دين رسك وآخرين . . بتهمة ارتكاب جرائم حرب فى فيتنام .

ومن المنتظر أن تعقد هذه المحاكمة فى باريس فى أوائل نوفمبر القادم . وسوف تكون على غرار محاكمات نورمبرج .

والمثير فى حكاية هذه المحكمة أن هيئة قضاتها ستتألف من مفكرين وكتاب بارزين هم : الفيلسوف الفرنسى جان بول سارتر ، والكاتبة الفرنسية سيمون دى بوفوار ، والمؤرخ الألمانى اسحق دوتيشر ، والكاتب والمؤرخ اليوغوسلافى فلاديمير ديديجير ، ورئيس جمهورية المكسيك السابق لازارو كارديناس ، والعالم الصقلى دانيلو دولتشى .

أما الشهود فسوف يبلغ عددهم مائتى شاهد من الفيتناميين .

ولقد بدأت دعوة رسل إلى عقد « محكمة المثقفين » هذه منذ مايو الماضى عندما قصفت الطائرات الأمريكية عاصمة



فيتنام الشمالية وميناءها الأساسى بالقنابل . عندئذ شعر رسل بانزعاج شديد عبر عنه فى هذه الرسالة التى أرسلها إلى هوشى منه :

« اعلم وأنا أبعث إليك بهذه الكلمات أن القنابل الأمريكية تدمر المستشفيات والمدارس وتقتل النساء والأطفال . هذه الجرائم التى تثقل ضميرنا وتملؤنا عزماً على مقاومة حكام الولايات المتحدة غلاظ الأكباد . ولسوف أعقد – مع آخرين – محكمة ندفع إليها بمجرمى الحرب » .

بل إن رسل أذاع خطاباً عنيفاً من راديو الفيت كونج شرح فيه للجنود الأمريكيين قرار تشكيل المحكمة ، وحرضهم على العصيان حيث أوضح لهم أبعاد القضية ، وكيف أنهم لا يدافعون فى فيتنام عن أى مثل إنسانية وإنما زج بهم فى هذه الحرب المجرمة « لحماية ثروات حفنة من رجال الصناعة فى الولايات المتحدة » .

ولذا فان رسل يقول للجنود الأمريكيين :

« إننى أناشدكم أن تكفوا عن الاشتراك فى هذه الحرب البربرية المجرمة . إننى أناشدكم أن تبلغوا محكمة مجرمى الحرب عن حقيقة هذه الحرب . وأن تضعوا أمامها الدليل الذى رأته عيونكم . إنكم لو فعلتم ذلك لقدمتم للإنسانية كلها عملا جليلا وشجاعاً » .

تلك هى عناصر الموقف الفكرى الرائع والشجاع الذى يتخذه برتراند رسل المفكر الإنسان ، الذى يبلغ من العمر أربعاً وتسعين عاماً ، من الحرب فى فيتنام وليس هذا الموقف من وحى الانفعال الوقتى الذى حركته تلك الحرب المجرمة الدائرة فى فيتنام ، وإنما هو موقف جوهرى أصيل .

وتفسير ذلك : أن حياة رسل المفكر الإنسان تتوتر ، منذ أكثر من خمسين عاماً ، حول قضية إنسانية وحضارية هامة هى : قضية الحرب والسلام . فهى عنده القضية المصيرية التى تحدد مستقبل الإنسان والحضارة . إذ تطرح هذه القضية نفسها على هذا النحو الحاد :

– حياة أم دمار .

أو على حد تعبير رسل :

– إما أن ننبذ الحرب أو يجب علينا أن نتوقع الفناء للجنس البشرى .

والمثير أن رسل لم يبدأ حياته الفكرية بهذا الانغماس الخلاق فى قضية الحرب والسلام ، وإنما بدأ حياته مفكراً تجريدياً يهتم بمنطق الرياضيات وفلسفتها على نحو ما يبدو فى كتابه « الرياضيات وما وراء الطبيعة » الذى أصدره عام ١٩٠١ ، وكتابه « مبادئ الرياضيات » الذى أصدره عام ١٩٠٣ . ثم مجلدات مبادئ الرياضيات الأربعة التى أصدرها بالاشتراك مع العالم الرياضى ألفريد هوايتهد فى الفترة ما بين عام ١٩١٠ وعام ١٩١٤ .

والسؤال الهام الآن :

– كيف تحول رسل من قضايا المنطق الرياضى إلى قضايا الحرب والسلام ؟

توجز الإجابة على هذا السؤال كلمة واحدة رهيبة هى :

– « الحرب » .

أجل ! إنها « الحرب » التى شكلت « الصدمة الوجودية » فى حياة برتراند رسل . لقد شطرت الحرب حياة رسل الفكرية إلى فترتين متميزتين : فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى ، وفترة ما بعد هذه الحرب :

فى الفترة الأولى كان رسل غارقاً فى عالم التجريد الرياضى ، ولكن ما أن تنشب هذه الحرب الملعونة حتى يفجع رسل فى خيالاته وأحلامه . وهنا يكتشف اكتشافاً ذاتياً مروعاً .. يكتشف « انعزال » اهتماماته الفكرية السابقة .



ب . راسل

ويعبر رسل عن هذا المعنى العميق والصادق بهذه العبارات التى يلونها الأسى :

« نتيجة للحرب أصبح مستحيلا أن أواصل حياتى فى عالم من التجريد . كنت أرى الشباب وهم يشحنون فى قطارات نقل الجنود لكى يذبحوا فى فرنسا فأشعر نحوهم بحنان مفجع وتبدو أفكارى المحلقة فى عالمى المجرد هزيلة شاحبة إزاء ما يحيط بى من عذاب شامل » .

وهكذا يكتشف برتراند رسل ، من خلال دراما الحرب العالمية الأولى ، أن عليه دوراً جديداً يجب أن يقوم به فى صياغة الحياة الإنسانية . ومن ثم يتحرك فى إيجابية وصدق ، ليدافع عن السلام . وكان أن أخذ يحرض الشباب البريطانى على العصيان المدنى وعدم الاشتراك فى الحرب .

وكان نتيجة موقف رسل السلامى هذا أن طردته جامعة كمبردج من منصبه كأستاذ للرياضة . بيد أن رسل يواصل دفاعه المجيد عن السلام فيكتب مقالا عنيفاً ضد الحرب فى مجلة « تريبونال » عام ١٩١٨ فتحكم عليه السلطات البريطانية بالسجن لمدة أربعة أشهر ونصف .

وما أن تخمد الحرب العالمية الأولى حتى يبادر رسل بنشر كتابه : « مبادئ إعادة البناء الاجتماعى » ، الذى نشر بالعربية تحت عنوان : « نحو عالم أفضل » وهو عبارة عن رؤية رسل الجديدة فى نبذ الحرب وبناء عالم جديد .

وهنا يبرز سؤال هام هو :

– كيف « يفسر » رسل الحرب والسلام ؟

الغريب أن رسل « يفسر » الحرب تفسيراً سيكولوجياً ، وليس تفسيراً اقتصادياً وسياسياً . ومعنى هذا أنه يذهب إلى القول بأن : جميع أوجه النشاط الإنسانى إنما تنبثق من مصدرين هما : النزعة والرغبة . وتتحكم الرغبات فى الجزء الواعى من النشاط الإنسانى ، أما الجزء الغريزى من الطبيعة الإنسانية ،

وهو الجزء الأهم ، فتتحكم فيه « نزعات تدفعنا نحو أفعال بذاتها » . ومن هنا فان « النزعات العمياء » هى سبب الحرب .

وهكذا ، فان الحرب عند رسل لا تصدر عن المصالح الاقتصادية المتعارضة والأطماع الامبريالية المتصارعة بين الدول ، وإنما تصدر عن تلك النزعات العمياء .

وتأسيساً على ذلك فان مقدمة السلام المنطقية عند رسل هى : « التوجيه السليم للنزعات الإنسانية نحو الحياة والنمو ، لا نحو الدمار والانحلال » . والتوجيه هنا يعنى : تربية الأطفال وتعليمهم بما يؤدى إلى نبذ الحرب وحب السلام .

بيد أن رسل سرعان ما يغير موقفه من « الحرب » عندما تنشب الحرب العالمية الثانية . إذ كان من أبرز الداعين إلى استخدام العنف لمقاومة النازية والفاشية . وكان يحرض مواطنيه إلى امتشاق السلاح لقهر « العدوان » النازى الفاشى لأنه يهدد بسحق الإنسان والحضارة .

وفى تلك اللحظات التى كانت تضع فيها الحرب العالمية الثانية أوزارها وبدا أن رسل يوشك أن يتنفس الصعداء . عندئذ انفجرت القنبلة الذرية فى هيروشيما فانفجر فزع مروع فى أعماق رسل .

وعندما تتوتر الأحداث فى تلك المواقع المشتعلة التى يدور حولها الصراع فى عالمنا المضطرب تتوتر حياة رسل فيندفع إلى النضال من أجل الحياة . ولذا يتزعم رسل حركة سلامية تستهدف تحريم استخدام الأسلحة النووية . كما يتزعم « مظاهرات الجالسين » التى تستنكر بأسلوب سلمى التسلح المجنون .

ولقد أثار رسل ضجة عالمية حين نظم فى عام ١٩٦١ مظاهرة للجالسين فى ميدان البرلمان احتجاجاً على إقامة قاعدة غواصات ذرية أمريكية فى أسكتلندا . وقد أثارت هذه المظاهرة السلمية حنق السلطات البريطانية على رسل فزجت به وبزوجته فى السجن لمدة أسبوع « لأنهما عكرا صفو الأمن يوم الأحد » . وكان رسل يبلغ من العمر ، أنذاك ، ٨٩ عاماً .

ومنذ ذلك الحين بدأت « أسطورة » رسل داعية السلام العظيم تهز خيال كل إنسان يتلهف أن يعم السلام هذا العالم الصاخب الذى يحكم مستقبلة قانون رهيب هو : « توازن الرعب النووى » .

والآن . . كان من الممكن أن تنتهى هذه الكلمات عند هذا الحد لولا هذه المقالة التى نشرت فى العدد « ١٨ » من « الفكر المعاصر » ، والتى كتبت تحت عنوان « فى نقد برتراند رسل » . وفيها ينتقد الكاتب فكرة رسل عن السببية وخلطه بين مضمون القانون العلمى وصيغته . وقد يكون الكاتب محق فى نقده لأفكار رسل فى الرياضة والفلسفة إلا أن الكاتب يثير التساؤل فى خاتمة مقاله بهذا الكلام المثير الذى لا يمت بصلة إلى مضمون مقاله :

يقول الكاتب :

« وقد أردنا أن نفسر لأنفسنا شهرة « رسل » فسألنا المختصين فى السياسة والاقتصاد فقالوا إنه ليس من فريقهم ، بل هو فيلسوف ، وسألنا أعلام الرياضة عندنا أهو رياضى مبتكر من طبقة أمثال بوانكاريه ونيوتن فقيل لنا إنه لم ينتج شيئاً له قيمته منذ أن جاوز العشرين من عمره . ونعترف من جانبنا أننا ما زلنا أمام لغز « رسل » أو أسطورته فلعل هناك من يعرفنا بجانب من أصالتــه التى نجهلها » .

أليس غريباً مثل هذا الكلام ؟

لقد نسى الكاتب أن أصالة رسل الحقيقية وسر شهرته وأسطوريته إنما تكمن فى تلك الحقيقة البسيطة إنه : إنسان ، وإنه منذ اكتشف دوره الاجتماعى والإنسانى الحقيقى ، منذ أكثر من نصف قرن ، وهو يناضل من أجل أنبل القضايا الإنسانية : السلام .

ألا يكفى من يبحث عن سر « شهرة » رسل و « أسطوريته » أن تكون أصالته هى : إنسانيته . .

محمد عيسى

أنا أخماتوڤا

شاعرة الصلاة الجنائزية

فى الشهر الماضى انتهت حياة آنا أخماتوفا أشهر شاعرة فى الاتحاد السوفيتى إذ تعد أحد الأربعة الشعراء السوفييت العظام وهم ماندلستام وزفيتايفاو باسترناك.

وقصة حياة آنا أخماتوفا قصة حياة فنانة مرهفة الشعور .. عاشت أثناء تلك الفترة العصيبة فى تاريخ وطنها وهى سنوات الثورة السوفيتية .. وتأثرت بها .. ومثل غيرها من بعض الفنانين فكرت فى الهجرة .. لكنها تراجعت. وفى « الصلاة الجنائزية » وهى من أهم ما كتبت عبرت آنا عن فخرها بأنها لم تلجأ إلى أراض غريبة .. فقد فضلت بالرغم من كل شىء أن تمكث فى وطنها تمارس التجربة كاملة مع شعبها ..

وإذا كان موقف آنا أخماتوفا فى بداية الثورة السوفيتية موقف استهجان واستنكار للحكم الثورى .. إلا أنها بعد ذلك – وكما يتضح من أشعارها – اعترفت بالانجازات الهامة التى حققها شعبها بعد الثورة .. ومن ناحية أخرى بدأ المسئولون يهتمون بها وبأشعارها بالرغم من رفضهم المستمر حتى الآن بالإفراج عن قصيدتها الشهيرة «الصلاة الجنائزية».

وحينما توفت أخماتوفا .. نعتها الصحف السوفيتية بحزن بالغ ... بل إن اتحاد الكتاب الذى رفضها وطردها من عضويته عام ١٩٤٦ ، والذى عاد وانتخبها لرياسته أخيراً قال عنها : « لقد كانت شاعرة روسية سوفيتية مرموقة .. كرست حياتها بكل نبل لخدمة الشعر الروسى وخدمة وطنها » .. وأشار اتحاد الكتاب إلى أشعارها العاطفية والوطنية باعتبارها أعمالا فنية مجيدة .. وأوضح أهمية ترجماتها لأعمال الشعراء غير الروسيين والشعراء الذين يعيشون فى الاتحاد السوفيتى .. والشعراء الأجانب من « التقدميين » .. وفى نهاية المقال قالوا : « إن اسمها .. وأعمالها الخلاقة سوف تعيش بيننا إلى الأبد » .

وقال عنها كونستانتين بوستوفسكى إنها « ملكة الشعر .. إمرأة مثيرة للاعجاب .. إنسانة شجاعة .. الحق أن أخماتوفا تمثل عصراً بأكله من عصور الشعر الروسى » .

ويفخر ألكس سيركوف أحد أعضاء اتحاد الكتاب الذى طرد أخماتوفا عام ١٩٤٦ بأنه كان أول من فك الحصار المضروب حول أشعار أخماتوفا . ونشر لها منذ أربع سنوات بعض أشعارها الممنوعة من النشر .. والواقع أنه فى تلك السنوات الأخيرة كانت الصحف والمجلات السوفيتية تتسابق فى نشر أشعارها .. وفى ميونيخ نشرت مجموعة أعمالها المرفوض نشرها فى الاتحاد السوفيتى ومنها « الصلاة الجنائزية » .. ولكن بدون معرفة أو موافقة أخماتوفا . ولقد ثارت أخماتوفا حينما رفضت السلطات أن تنشر لها « الصلاة الجنائزية » وقالت إن مجموعة تلك الأشعار سوف تنشر حتما فى يوم ما .. تماماً مثل رواية باسترناك « دكتور زيفاجو » .

ولكى نتعرف على أخماتوڤا ينبغى أن نتعرف أولا على أشعارها .. فحول ماذا تدور أشعار آنا أخماتوفا ؟ ! إنها تدور حول الحب والحرب .. والثورة .. والوطن .. والشعب .. أما كيف تدور فهذا هو المهم وهذا ما سنحاول معرفته .

ظهر أول ديوان للشاعرة السوفيتية عام ١٩١٢ تحت عنوان « المساء » ثم تلاه



ا . أخماتوڤا

ديوان آخر بعد عامين وكان عنوانه « السبحة » وما أن كان يصدر لها ديوان حتى يحفظه الناس عن ظهر قلب ذلك أن قارئ أشعار آنا لا يجد صعوبة فى حفظها، بل يجد نفسه قد حفظها بالرغم منه فهى تنفذ كالهواء داخل الرئتين وكالإيمان داخل القلب . .

إن قصائد آنا المتحدة فيمابينها تتتابع كأنها فقرات فى قصيدة واحدة، تتحدث عن قصة واحدة هى دائماً قصة الشاعرة الخاصة . فكل كلمة وكل صورة إنما ترتبط عندها بذكرى محددة بحيث لا تستخدم إلا للتعبير عن هذه الذكرى دون غيرها من الذكريات . . الذكريات العديدة فى حياة آنا العريضة ! غير أن الشاعرة لا تثقل على قارئها بالدخول فى تفاصيل تجاربها، فهى تكتفى بالتلميحات والرموز والإيحاءات والإشارات بدلا من الاسترسال فيما لا يهم القارئ . . وهى لا تلجأ إلى الأسلوب المباشر وإن كانت تميل دائماً إلى المصارحة . . كما أنها لا تتحدث عن المشاعر والعواطف لذاتها بقدر ما تتحدث عن تأثيرها فى العالم الخارجى .

إن أهم ما يميز أشعار آنا أخماتوفا أنها لا ترتكز على الكلمات المجردة أو الكلاشيهات، فهى تقوم أساساً على اللغة اليومية لا اللغة الخاصة والأسلوب الدارج لا الأسلوب الغنائى . هذه الأشعار تتحدث دائماً بأسلوب المخاطب، كما أن الأفعال دائماً ما تكون فى الزمن الحاضر أو الماضى البسيط مما يدل على أن التعبير يولد مع التجربة أو يتبعها بفترة قليلة . فالشاعرة سريعة التأثر ، سريعة الانفعال لا تختزن تجاربها لذا فإنها تعبر عنها فور حدوثها .

وآنا أخماتوفا تكتب عن الحب . تكتب عنه فى وقت السلم لتقول إنه أمن الحياة وسعادتها . . وتكتب عنه فى وقت الحرب لتقول إنه الخلاص .

ويقول بوريس فيليبوف فى مقدمته لأعمالها المرفوضة والتى نشرت بميونيخ إن لينينجراد تردد كثيراً فى قبول أشعارها، والواقع أن بترسبورج وليست موسكو هى التى تمثل التقاليد الروسية القومية الحقيقية . . إن بترسبورج قد احتضنت وأوحت إلى شعراء روسيا العظام أمثال بوشكين وجوجول ودستيوفسكى وأتنسكى وبلوك وأخماتوفا بأعمالهم الخلاقة . . . وأيضاً الموسيقيين أمثال جلينكا ، وماسورجسكى ، وكورساكوف ، وبروكوفييف . . ثم يقول إن شعر أخماتوفا ينتمى ويتأثر بالأعمال النثرية الروسية فى مجال القصة فى القرن ١٩ . . وقال عنها الشاعر أوسيب ماندلستام: « كان من الممكن جداً عدم وجود أخماتوفا . . إذا لم توجد آنا كارنينا لتولستوى . . وأعمال تيرجينيف . . ودستيوفسكى وليسكوف إلى حد ما » . . ولكن جليب ستروف كاتب مقدمة النسخة الانجليزية لنفس الأشعار يختلف مع فيليبوف إذ يقول إنه يظهر فى أعمال أخماتوفا وزوجها نيكولا جاميليف التأثر الواضح بأشعار بوشكين .

ومعظم أشعارها عن الحب ألفتها قبل الثورة السوفيتية . . وفى عام ١٩٤٦ ثار الهجوم عليها من أجل تلك الأشعار . . ومنها قول أحد الكتاب عنها « مزيج من الراهبة والعاهرة » . . وجميع أشعارها العاطفية تدور حول مولد الحب . . مباهج الحب . . ذكريات الحب . . الشعور بالفقد . . والحزن والندم . . وجميعها تنبض بالكبرياء . . والحب عند أخماتوفا تجربة متنوعة ضرورية مثيرة . . تجربة تمتزج فيها الاحتياجات العقلية بدرجة أقل من الاحتياجات الجسدية . . ويبدو أن معظم تلك الأشعار العاطفية تصور تجربة الحب والحياة مع زوجها جاميليف . .

« ثلاثة أشياء يحبها فى هذا العالم
أغنية المساء . . الطاووس الأبيض
خرائط أمريكا البالية . .

لكنه لا يحب بكاء الأطفال . .
ولا مربى التوت . .
ولا هستيريا النساء . .
وأنا . . أنا . . زوجته . . »

وقبل ثورة أكتوبر ١٩١٧ نشرت أخماتوفا مجموعة أشعار عن روسيا تعكس قلقها عن الحرب العالمية الأولى . . وفى ذلك الوقت كانت بترسبورج قد أصبحت مدينة المجد . . وكانت أخماتوفا ترجو فى أشعارها أن تتحول تلك السحب السوداء المخيمة على سماء روسيا الحزينة إلى سحب بيضاء من أشعة المجد . .

واستمرت أخماتوفا تكتب بعد الثورة . . ولكنها لم تنشر أشعاراً جديدة فى الفترة من عام ١٩٢٥ إلى عام ١٩٤٠ أما « الصلاة الجنائزية » أشهر أشعارها وقد بدأتها فى ثلاثينيات هذا القرن . . وهى تصور مدى فزعها من حكم ستالين . . وحزنها على ابنها الوحيد الذى قبض عليه . . . . وجميع تلك التصورات والمفاهيم مصاغة فى تراجيديا إنسانية مريرة .

وقامت الحرب العالمية الثانية . . . فتلاشت تجاربها الشخصية وأحزانها الصغيرة فى مآسى تلك الحرب الجماعية . . فى هذه الفترة كتبت أخماتوفا قصيدتين رائعتين يتضح فيهما الشعور بمأساة باريس التى احتلها الألمان . . والهجوم على لندن

« الآن يكتب الزمن بيده القاسية
مسرحية شكسبير الرابعة والعشرين »

أما أشعارها الأخرى عن بلدها فقد كانت تنبض بالعطف والحب لقتلى لننجراد . . والأطفال الأبرياء المشردين . . والثورة على عملية الغزو المجنونة التى اكتسحت لننجراد والتى حققت النصر فى النهاية . . تماماً كما يبدو فى قصيدة لها أسمتها « الشجاعة » .

وفى طشقند حيث كانت تعيش أخماتوفا كتبت فى ذكرى الطفل اللننجرادى الصغير فاليا سميروف الذى قتل أثناء الحصار تقول

احضر لى حفنة من مياه نيفا النقية
لأغسل آثار الدماء
من على رأسك الذهبية . .

وبعد سنوات طويلة من الصمت . . تكلمت أخماتوفا أخيراً . . وتعتبر السنوات العشر الأخيرة من حياتها ذات أهمية خاصة حيث كتبت مجموعة أشعار رائعة وهى فى سن الخامسة والستين . . وقد كتب البروفيسور ستروف عن هذه الظاهرة أنها « مولد ثان للشاعرة الكبيرة » . . وتصور تلك الأشعار ذكرياتها عن الماضى . . وعن المدن التى عاشت فيها طفولتها وشبابها . . وبين طيات سطورها تظهر الحكمة والجدية التى أصبحت تنظر بهما وبهما وحدهما إلى الحياة . . حياتها وحياة كل الناس . . كما تغلب على هذه الأشعار أفكارها عن الموت وخاصة فى قصيدة « موت الشاعر » فكأنما كانت آنا أخماتوفا تتنبأ بالقدر . . قدرها هى . . هى آنا أخماتوفا شاعرة « الصلاة الجنائزية » .

سمير محمود

جان بول سارتر
ابن المسرح وربيب الحياة

كان من أحلام الفيلسوف الفرنسى جان بول سارتر أيام طفولته أن يكون ضابطاً فى الجيش ينتقم لمن يقعون فى ميدان الحرب صرعى الظلم والطغيان ، فما أن بلغ أشده واتجه نحو الفلسفة والأدب حتى انقلب عدواً لدوداً للحرب والداعين لها ، وأصبح من مبادئه أن يدعو إلى إقرار السلام وإلى نبذ التكتلات الدولية ، ومن رأيه اليوم أن السباق على التسلح بين الكتلتين الرأسمالية والشيوعية هو فى صالح السلام لأن تحقيق التوازن بينهما - بفضل هذا السباق - سيجعلهما فى موقف متعادل يستحيل معه قيام الحرب فعلا .

وفى حديث مع الناقد الفرنسى ليونس بيلار - نشر أخيراً فى الفيجارو الأدبية تكلم سارتر عن حياته ومسرحه باستفاضة وأجاب على أكثر من سؤال :

سأله ليونس بيلار - أولا - عن مؤلفاته وما يجده من إطراء بعض الشخصيات لها والتغنى بها .

قال سارتر : حينما قررت الكتابة فى سن مبكرة ، كانت لدى فكرة أن الناس سيهتمون بى وبأعمالى ، ولكن هذا الاهتمام بلغ حداً كبيراً عجزت معه عن تبيان صحيحه من فاسده ، وبعض الأحكام كانت مجرد التعليق بـ « أحب هذا » أو « لا أحبه » أو « أحبه بعض الشىء » ، هذه الأحكام لا أهتم بها ، ولذلك تجد علاقاتى – مع الشخصيات الكبار خاصة – علاقات مراقبة ودراسة أكثر منها علاقات ساذجة أتخيلها أحياناً .

ثم سأل ليونس بيلار : كتبت مرة تقول إن حياتنا تزخر بسلسلة من الحفلات أو الاحتفالات وأغلبها يمتص وقتنا فى شكل مجاملات مرهقة ، هل تحدثنا عن هذه الاحتفالات التقليدية التى أصبحت كأنها « اكلشيه » علينا أن نتجنبها بقـدر الامكان ؟ وما رأيك فى المجاملات التى تلقاها من هذا النوع ؟

سارتر : هذا صحيح ، وأحب أن أضيف أن الذى يجد لذة فى هذه الحفلات هم « القصر » الذين يستغلون مجالاتها ، وللأسف يكونون هم كل شىء فيها ، رغم ظهورهم بمظهر الإخلاص وإضفاء الأهمية على أنفسهم .

ورأيى أن المجاملات التى ألقاها ليست بهذا الشكل ، ولا تدعو إلى النفور ، إن النجاح شىء آخر غير المجاملات ، والذى يثير اهتمامى حقاً ليس هو هؤلاء المجاملون ، بل النجاح الحقيقى الذى يصيبه كتاب من كتبى ، والذى يغرينى حقاً هو الشعور بأن مؤلفى قد حاز النجاح الذى يستحقه أما احتفالات المجاملة فلا أحبها ولا أتردد عليها كثيراً .

وسأله بيلار : استرعى انتباهى فى كتابك « الكلمات » فقرتين هما : « أشعر أحياناً بأن الله قد وهبنى نعمة الأكل بدون كراهية أو نفور » أى نعمة الأكل بشهية . . . والمرة الوحيدة التى أحسست فيها بوجوده كانت عندما كنت طفلا ، وكنت ألعب بأعواد الثقاب ، ونتج من ذلك حرق سجادة صغيرة ، وحينما كدت أحرق من هذا اللعب شعرت بكل إحساسى وجوارحى أن عنايته تحرسنى ، وبهذا أنقذت من خطر محقق ، ولكنى بعد ذلك ثرت على نفسى ، وكفرت به ، ولم أره بعدها ، بل لم أشعر أنه يرعانى أبداً . . » .

هذه الفقرات جعلتنى أظن أنك تؤمن بوجود الله ، ثم تتكلم عن النعمة التى وهبها لك ، ألم تشعر بهذه النعمة مرة أخرى فى يوم ما ؟

سارتر : لا ، الفقرة الأولى كانت تهكمية ساخرة ، لقد أردت القول بأن الشهية تبدو كأنها منحة فى الأسر البورجوازية حيث يكون الأطفال فى حاجة للغذاء والرعاية ، ولأنهم لايجوعون مطلقاً ، وهذا يبدو كأنه عطاء إلهى ، ولكننى لم أسمع قط أن الله هو الذى منحها لى حقاً ، وأريد أن أقول إن أسرتى كانت تبتهج حين أشعر بالجوع ، ولم أكن أظن – فى ذلك العهد بالتحديد – أن الجوع كان يعد منحة إلهية ، أردت أن أشير فقط إلى الجانب المفتعل فى هؤلاء البورجوازيين الصغار الذين هم فى حاجة للغذاء ، أما الفقرة الأخرى ، فان الله قد تبدى لى فى تلك اللحظة كأنه حقيقة ، حقيقة بدت لى عن طريق التعليم ، لقد تملكنى فى تلك اللحظة نوع من الحدس أحسست فيه أن الله قد رآنى ، وهنا تجد أن « التعليم » له دخل كبير فى هـذه « اللعبة » ، وبهذا الإحساس نفسه شعرت شعوراً غامضاً بأنه حين رآنى تبدى لى بغير تحفظ ، وأعتقد أننى فى ثنايا كتابى « الكلمات » بعد ذلك قلت إننى فقدت هذا الإحساس ، ولم يعد يظهر فى وجودى ، رغم أننى ظللت على هذا الإحساس ما يقرب من إحدى عشرة سنة ، أما بعد ذلك فقد اختفى تماماً من حيـاتى وقلت إنـه « لا يوجد » ، وينبغى أن أقول لك إن مثل هذه التساؤلات لم يعد لها أهمية ، ولم تعد تثير إلا أزمات أستطيع تخطيها الآن .




سأل بيلار بعد ذلك : فى محاضرة لك بالسوربون أدنت المسرح البورجوازى الذى يستخدم موضوعات قديمة كالزواج والحب والمشاكل العائلية ، ويبدو لى أن المسرح قد رفع من مستوى الحوار والجدل والصراع وأوجد موضوعات واتجاهات أخرى .

وكان رد سارتر : بالتأكيد ، ولكننى فرقت فى هذه المحاضرة بين المسرح البورجوازى والمسرح الدراماتيكى ، إننى أعارض به المسرح الملحمى عند بريخت ، ورأيى أن مسرح بريخت – فى النهاية – ما هو إلا رد فعل ضد المسرح البورجوازى لأنه يميل إلى اهمال مختلف وجهات النظر الفنية لديه ، وكنت آمل امكانية الجمع بين الطريقتين الفنيتين ، وإيجاد فن أكثر اكتمالا ونضجاً ، وعلى هذا الأساس تركت المسرح البورجوازى الذى كنا نمله فى القرن التاسع عشر رغم أنه كان يدخل السرور على الناس ، وذكرت « مسرح الحرب » و « مسرح برنشتين » ولكن الرغبة فى التجريب على خشبة

المسرح والتكوين الفنى هما الأمران اللذان يرفضهما بريخت .

ليونس بيلار : لا يستطيع المرء أن يرى مسرح الحرب اليوم ، كما لا يستطيع قراءته .

سارتر : أعتقد هذا ، وقد حاولت ذلك أحياناً ولكنى لم أستطع ، أما مسرح برنشتين فإنه أسلوب أكثر مطاوعة لأنه أكثر طبيعية ، وهو يقدم مسرحيات خيالية وكوميدية ، ولقد كان لهذا المسرح قوته قبل الحرب ، وهذا واضح فى الفصل الثانى من مسرحية « اللص » مثلا ، ولكنى أعتقد أن مسرح الحرب لم يدم طويلا ، لأنه مسرح البورجوازيين. أليس كذلك ؟

بيلار : اسمح لى أن نتحدث عن « سجناء الطونا » ، لقد كتبت هذه المسرحية وكانت الشخصيات من خلقك أنت ، أما فى الفيلم فلن تكن كذلك ، ألا تعتقد أنه – لأسباب تجارية – حدث هذا التغيير ؟

سارتر : لا ، لقد وافقت على التغيير الذى حدث فى سجناء الطونا ، وكنت أظن أنه سيتم بمعرفة المخرج بحسب وجهة النظر التى اتفقنا عليها ، وقدتغيرت بعض الأحداث بالفعل ، وأراد عمل نوع من الاستعراض الألمانى منذ ١٩٣٥ حتى ١٩٥٠ من خلال أسرة فون جيرلاش التى أدينت بالتعاون مع قوى النازيين ثم النتائج الطبيعية التى ترتبت على ذلك نتيجة للعقدة التى وضعتها ، ولكن المخرج لم يستطع التفاهم مع السيناريست ،ولو حدث وأخذها إلى سيناريست آخر لكانت له وجهة نظر أخرى ، ومع كل هذا فلم ألحظ تغيراً كبيراً يختلف كثيراً عما كنت أرجوه .

بيلار : إذا سمحت أن ننتقل إلى موضوع آخر ، موضوع السياسة الدولية ، إذا ألقينا نظرة على سباق التسلح العالمى ، وألقينا نظرة جانبية على روسيا مثلا ، نجد أنها ضحت بالكثير من مطالب شعبها الخاصة بالإنتاج الاستهلاكى أعنى ببعض المطالب المادية للإنسان الروسى ، واستمرت فى ذلك لسنوات كثيرة ، وذلك من أجل رفع مستوى الأمة السوفيتية ، وليصنعوا مثلا القنبلة الهيدروجينية ويطلقون أقمار «سبوتنيك» للفضاء الخارجى ، هناك لا شك هدف علمى وراء ذلك ، ولكن هناك أيضاً هدف عسكرى إلى جانبه ، فما رأيك ؟

سارتر : أعتقد أن ذلك كان من أجل تقوية النفس ، وأمريكا تفعل نفس الأمر وبنفس المقدار ، وهذا يعطى الوضع العسكرى والصناعات العسكرية أهمية أكبر مما قدر لها ، وفى هذا المعنى ، أعتقد أن العودة للسلام سوف توجد نوعاً من التوازنبين الكتلتينالمتنازعتين، وستكون هذه العودة أيضاً نوعاً من احلال الاتفاقات السلمية محل الأحلاف الموجودة حالياً ، هذه السياسة إذا نفذت سوف تجعل الروس يتراجعون ويعطون جانباً من الاهتمام لشئون الإنتاج ،وهذا ما أعتقد أنهم بدءوا فى تنفيذه ، وهناك اختلاف كامل بين زيارتى الأولى لهم عام ١٩٥٤ والآن ، ولكن من المؤكد أنه ما زال هناك سبب وجيهلاستمرار سياسةالتسلح .

ليونس بيلار : أرسلت بعض الكتب الفرنسية لسيدة روسية تتكلم لغتنا وتعجب بها ، ولكى تشكرنى أهدتنى علبة شيكولاته ، كل قطعة فيها كانت ملفوفة فى أوراق مختلفة ، وعلى كل منها صور لرواد الفضاء الروس الستة ، وهم فى مركبات سبوتنيك ، وحول كل قطعة ورقة أخرى عليها شروح فنية وعلمية ، ما رأيك فى هذا النوع من الدعاية ؟

سارتر : لا شك أنها طريقة تثير الفضول والاستطلاع ، وهى تخدم تماماً وجهة النظر الروسية ، من الناحيتين التجارية والعلمية بطريقة جذابة وجديرة بالاعجاب .

محمد كمال الدين



ج . ب . سارتر

حصاد ..

مهرجانات السينما العالمية

أوسكار ..
كان ..
برلين .

فى أحدث إحصائية لمنظمة اليونسكو العالمية أن فى العالم ١٦٨ مهرجاناً سينمائياً تقام كل عام ، والغالبية الساحقة من هذه المهرجانات ليست لها صفة العالمية ، فهى مهرجانات محلية قاصرة على أفلام الدولة التى يقام فيها المهرجان .

وأنجح المهرجانات العالمية هى بترتيب تاريخ انعقادها مهرجان الأكاديمية الأمريكية المعروف باسم الأوسكار وهو التمثال البرونزى الذى يرمز لجوائزها « ١٦ أبريل » ، ومهرجان كان الفرنسى « ٢٤ مايو » ومهرجان برلين الغربية « ٢٤ يونيه » ومهرجان موسكو الذى يقام بالتبادل مع كارلو فوفارى بين الاتحاد السوفيتى وتشيكوسلوفاكيا « ٥ يوليو » ، ومهرجان فينسيا الإيطالى « ٢٦ أغسطس » ثم مهرجان ليبزج بألمانيا الشرقية وهو مخصص للأفلام التسجيلية والقصيرة ويعد أهم مهرجان من نوعه فى العالم وسوف ينعقد فى ١١ نوفبر .

وفى هذا العام عقد مهرجان الأكاديمية الأمريكية الثامن والثلاثون ومهرجان كان العشرون ومهرجان برلين السادس عشر ومهرجان كارلو فوفارى الرابع ومهرجان فينيسيا السابع والعشرون وهذا الأخير هو أول مهرجان سينمائى عقد فى العالم .

وقبل أن نرصد نتائج المهرجانات الثلاثة الأولى ونتبين اتجاهاتها لا بد – طالما أننا نتحدث عن المهرجانات – أن نذكر مهرجان الفنون الزنجية الأول الذى انعقد فى ٣٠ مارس الماضى بالعاصمة السنغالية داكار فقد خصص للسينما عدداً من جوائزه ، ففاز فيلم « الفتاة الزنجية » السنغالى لمخرجه عثمان سمبين بجائزة أحسن فيلم روائى ، وفيلم «ذوبان الجليد » السنغالى لأبو بكر سامبى بجائزة أحسن فيلم تسجيلى قصير ، أما جائزة الممثل الزنجى فنالها ايفان ديكسون الأمريكى ، كذلك فازت كابى لينكولن بجائزة الممثلة الزنجية وهى فنانة أمريكية أيضاً ، كما فاز فيلم « المخلوقات الراقصة » السوفيتى بجائزة أحسن فيلم عن الفنون الزنجية وفيلم « ليس سوى إنسان » الأمريكى بجائزة أحسن فيلم أجنبى عن الزنوج .

ولا يقل أهمية عن مهرجان داكار المهرجان المحلى الذى أقيم فى مدينة فارنا البلغارية للمرة الخامسة فى ٢٧ يونيه ، فهو يعد نموذجاً للمهرجان المحلى ، وقد عرضت فيه هذا العام ٦ أفلام روائية و ٣٠ فيلماً قصيراً وحضره ٢٠٠ وفد أجنبى ، وكان الفيلم يناقش بعد عرضه على ثلاث مستويات ، مع الشباب ومع النقاد ومع الوفود الأجنبية ، وقد فاز فيلم « الملك والجنرال » بالجائزة الأولى وفيلم « فارس بلا وطن » بالجائزة الثانية وفيلم « يوم حار » بالجائزة الثالثة



ووزعت الجوائز على المتفوقين فى سائر العلوم والفنون السينمائية بنفس المنهج المتبع فى المهرجانات العالمية .

* * *

كانت نتائج الأوسكار هذا العام مثلها مثل جميع نتائج المهرجانات الهامة صورة تعكس الظروف السينمائية المعاصرة ، فالسينما الأمريكية رغم أنها لا تزال السينما الأولى فى أسواق العالم من الناحية التجارية إلا أنها تواجه أزمة عنيفة فى السنوات الأخيرة ، ولهذه الأزمة شقان ، الأول الاتجاهات الطليعية فى السينما الأوربية التى تقف ضد « السينما — تجارة » والتى يزداد اقبال الجمهور عليها بالتدريج ، أما الثانى فهو ذلك التقدم النسبى الذى تحققه السينما فى بعض دول العالم الثالث ، فهذا التقدم المحلى ينعكس ضد الفيلم التجارى وذروته الفيلم الأمريكى ويعتبر إفلاس شركة بارامونت الذى أعلن فى الشهر الماضى وهى إحدى الشركات السبع الكبرى فى السينما الأمريكية خير دليل على هذه الأزمة .

ولكن السينما الأمريكية وهى التى تمثل جزءاً هاماً من رأسمالية عريقة ضخمة لم تكن لتستسلم لهذه الأزمة ، فمن ناحية نرى شركة « كليف — ويسترن » تندمج فى شركة بارامونت فى محاولة لانقاذها ، ومن ناحية أخرى نرى الاتجاهات الحرفية فى السينما الأمريكية تقاوم ببسالة الطليعة العالمية التى تجعل من الفيلم وسيلة للتعبير الفنى عن الإنسان المعاصر ، وتجهد نفسها للمحافظة على ما يمكن أن نسميه بالطابع « الحيادى » للفيلم الأمريكى التجارى وهو حياد زائف فى صميمه ككل حياد لا يتمخض عن فن ويكشف عن وجهة نظره من خلال حياده المتوهم ، فعندما ينعزل الفيلم الأمريكى عن الواقع متجهاً إلى الأفلام الراقصة والموسيقية والخيالية والخرافية وأفلام الغرب « الكاوبوى » وهى أبرز اتجاهات الفيلم الأمريكى اليوم ، إنما يعبر عن وجهة نظر من الواقع الذى يدعى أن لا علاقة له به ، وجهة النظر التسليم بما فى الواقع من مشكلات وعدم الإيمان بامكانية تغيير العالم .

وقد فاز بالأوسكار كأحسن فيلم الفيلم الموسيقى « صوت الموسيقى » كما فاز مخرجه روبرت وايز بجائزة أحسن مخرج عن إخراجه لنفس الفيلم ، أما جائزة الممثل فقد حصل عليها لى مارفين عن فيلم « كات بالو » وهو من أفلام الغرب ، وحصلت جولى كريستى على جائزة الممثلة عن فيلم « حبيبتى » البريطانى .

* * *

تقاسم جائزة كان لأحسن الأفلام الفيلم الإيطالى « سيداتى سادتى » لبيترو جيرمى والفيلم الفرنسى « رجل وامرأة » لكلود لالو ، أما جائزة الاخراج فحصل عليها المخرج الرومانى مورى سان عن فيلمه « الشتاء بين لهيب النار » ، وحصل على جائزة الممثل بيتر أوسكار سون عن الفيلم الدنمركى « الجوع » وعلى جائزة الممثلة فانيسيا ريد جراف عن الفيلم البريطانى « مورجان مجنون يحتاج إلى علاج » كما فاز الفيلم السوفيتى « لينين فى بولندا » بجائزة الحكام كأحسن فيلم وفاز مخرجه سيرجى يوتيكيڤتش كأحسن مخرج عن نفس الفيلم .

وقد أثارت بعض هذه النتائج سخط جماهير المشاهدين وخاصة على فوز فيلم « سيداتى سادتى » وعندئذ وقف مخرجه بيترو جيرمى قائلا للساخطين « يبدو أنه كان من الواجب على أن أقدم لكم فيلماً يبعث على الكآبة » .

فسيداتى سادتى فيلم كوميدى بالألوان ، وفوزه بجائزة أحسن فيلم ولو بالمناصفة وما قاله مخرجه رداً على الساخطين على هذا الفوز يدلان على أزمة الكوميديا عند الطليعة السينمائية المعاصرة ، فربما كان هذا الفيلم هو أول فيلم كوميدى يحصل على مثل هذه الجائزة منذ زمن غير

جولى أندروز فى فيلم « صوت الموسيقى »



منظر من الفيلم الفرنسى
« رجل وامرأة »

قريب ، ولا شك أن بيترو جيرمى وهو من مخرجى الطليعة يلعب دوراً هاماً بأفلامه الكوميدية فهو إذ ينقذ الكوميديا السينمائية مما وصلت إليه فى الأفلام التقليدية من جمود وبلى يساهم فى نفس الوقت فى حل أزمتها عند طليعة السينما بعامة .

وقد ولد جيرمى فى مدينة جنوا الإيطالية عام ١٩١٤ وبدأ حياته الفنيـــة ممثلا ولكن المخرج الساندرو بلاش أقنعه بالعمل كمساعد له فظل مساعده حتى عام ١٩٤٥ ، ففى هذا العام أخرج أول أفلامه « الشاهد » ، ثم توالت أعماله وأهمها « شباب ضائع » ١٩٤٨ ، « اسم للقراءة » ١٩٥١ ، « طريق السعادة » ١٩٥٢ ، ثم فيلمه الذى حقق أعظم نجاح فنى وجماهيرى فى الكوميديا السينمائية المعاصرة « الطلاق على الطريقة الإيطالية » ١٩٦٢ ، وهو الفيلم الذى ساهم فى نجاحه عن جدارة الممثل الإيطالى العبقرى مارشيليو ماسترويانى ، أما « سيداتى سادتى » فهو فيلم مخرجنا الثالث عشر وهو مكون من ثلاث قصص قصيرة كتب جيرمى أعدادها السينمائى كعادته فى أغلب أفلامه ومثله فى هذا مثل أهم مخرجى الطليعة .

أما فيلم « لينين فى بولندا » فهو أحدث أفلام اللينينيات السينمائية فى السينما السوفيتية(نسبة إلى الزعيم السوفيتى لينين) والفيلم تجربة جديدة لمخرجه يوتيكيفتش إذ جعله صامتاً إلا من تعليق لينين الصوتى فهو « مناجاة داخلية بالصور » كما وصفه نقاد باريس ، وقد ساعد على نجاح الفيلم تفهم المخرج للموضوع فله فيلمان من قبل عن لينين أحدهما « الرجل ذو البندقية » والثانى « حكايات عن لينين » الذى قال النقاد السوفييت عن الحكاية الثانية فيه واسمها « الخريف الأخير » أنها « مرحلة جديدة فى اللينينيات السينمائية » كذلك

ساعد على هذا النجاح تمثيل « ممثل الشعب » مكسيم شتراوخ لشخصية لينين التى مثلها من قبل عدة مرات .

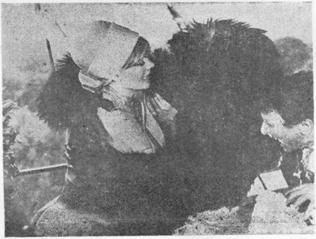
ومن أهم الأفلام التى عرضت فى مهرجان كان هذا العام أيضاً « الرماد » للمخرج البولندى أندريه واجدا و « آلفى » للمخرج الأمريكى لويس جلبرت ، و « طيور صغيرة وطيور كبيرة » للمخرج الإيطالى بوسولينى و « ٢٠ ألف سنة على الطريقة الفرنسية » للمخرج الفرنسى جاك فيرمو و « خطئات » للمخرج الأمريكى جون فرانكنهيمر ، و « انتهت الحرب » للمخرج الفرنسى آلان رينيه و « أجراس منتصف الليل » لأورسن ويلز وهو فيلم معد من مسرحيات شكسبير عن شخصية فولستاف وقام بتمثيلها ويلز ومثلت أمامه الممثلة الفرنسية جان مورو .

كذلك عرض فى كان ٦٦ للمرة الأولى والأخيرة الفيلم الفرنسى « الراهبة » لجاك ريفيت المعد عن رواية لديدرو والذى صدر القرار بمنعه لتهجمه على الدين وعلى رجاله وراهباته !

فاز بجائزة أحسن فيلم فى مهرجان برلين الفيلم البريطانى « عندما يأتى كاتل باخ » للمخرج البولندى الهارب من بلاده رومان بولانسكى ، أما جائزة أحسن مخرج ففاز بها المخرج الأسبانى كارلوس زاورا عن فيلمه « الصيد » وفاز بجائزة الممثل جون بيرليو الفرنسى عن فيلم « مؤنث - مذكر » ، وبجائزة الممثلة لولا البرايت الأمريكية عن فيلم « مولى موك الولد العجيب » .

أما جائزة الحكام ففاز بها كأحسن مخرج المخرج الألمانى بيتر شامونى عن فيلمه الروائى الأول « دع الثعالب تنطلق » وكأحسن ممثل الممثل السويدى لارس باسجار عن فيلم « المطاردة » الذى فاز كفيلم بشهادة تقدير خاصة .

ومن أهم ظواهر المهرجان هذا العام رفض الهند الاشتراك فيه بسبب اختيار لجنة التحكيم فيلم « القائد » وهو أحدث أفلام ساتيا جيت راى أعظم المخرجين الهنود دون أن تتقدم به الهند رسمياً ، وقد فسر هذا الموقف تارة بأنه دليل على سيطرة السينما التجارية فى الهند وتارة بأنه دليل على محاولة « الغرب » اجتذاب راى



فانيسيا ريد جراف فى الفيلم البريطانى « مورجان مجنون يحتاج إلى علاج »

بتكريمه دائماً إذ منح من قبل جائزة مهرجان برلين وها هو رغم أن فيلمه لم يفز بشيء ينال شهادة تقدير « لجهوده في ميدان السينما » .

ولا شك أن راى يستحق التقــدير والتكريم الدائم بأفلامه التي تعتبر مرحلة جديدة في السينما الهندية، ولكننا في نفس الوقت لا نستطيع أن نغض النظر عن ذلك البعد السياسى خاصة أن عرضاً للعمل في هوليود قدم إلى راى ورفضه وأن فوز فيلم بولانسكى الهارب من بلاده الاشتراكية قد أثار التساؤلات أيضاً عن مدى علاقة هذا الفوز بذاك الهروب !

وقد لاحظ الأستاذ رجاء النقاش الذى شاهد المهرجان هذا العام في مقالاته عنه أن أغلب نجوم المهرجان والفائزين بجوائزه سواء من المخرجين أم من الممثلين كانوا من الشباب الذين لا يملكون رصيداً كبيراً من الخبرة ، فبولانسكى (٢٨ سنة) وبيتر شاموفى (٣٢ سنة) كذلك أبطال فيلمه الأول هلمت فورنباشر (٣٠ سنة) جلوريا جوناسون (٢٥ سنة) كريستيان ديورمر (٣١ سنة) ومخرج فيلم « غموض » السويدى هان هالدوف (٢٥ سنة) وبطل الفيلم الدنمركى « ١٧ » أولى باسل (٢٥ سنة) وهو الفيلم الذى أخرجته نيليس منيس المخرجة الوحيدة التي عرضت في مهرجان هذا العام.

ومن التقاليد الثقافية الهامة في مهرجان برلين تقديم الأعمال الكاملة لمخرج سينائى وتقديم الأعمال الرئيسية لدولة من الدول النامية في الفن السينائى وقد كان مخرج « ٦٦ » هو ماكس أوفل (١٩٠٢ – ١٩٥٧) أما السينما النامية فكانت السينما البرازيلية .

سمير فريد

الطوفان ..

والمدينة السمراء

شاء كامل أيوب – أخيراً – أن يقدم لنا محاولاته الشعرية – كما تواضع على تسميتها – في ديوانه الأول « الطوفان والمدينة السمراء » . ولم تكن محض صدفة – حين يمثل الديوان مراحل الشاعر المتطورة من خلال تجاربه – أن يبدأ الشاعر من حيث بدأ . . أعنى . . من تلك التجارب التقليدية والمغرقة في كثير من الأحيان في تيار القديم – والتي تمثل شطراً غير قليل من قصائد الديوان . . ومع أننا لا نستطيع أن نلزم الشاعر بنسق معين في ديوانه . . لأن للشاعر كامل إرادته في ذلك – إلا أن ما ارتضاه الشاعر كامل أيوب حين ساق لنا قصائده – تاريخياً – ليس بالجيد في كل حين . . فنحن قلما رضينا أن يقول الشاعر من أين بدأ – بعد مرحلة طويلة متجددة – ولكن يطيب لنا أكثر وأكثر أن يقف الشاعر على القمة التي انتهى إليها في جدة وحيدة وإخلاص . . حيث يروق لنا أن نتطلع إليه ؟ ؟ ونتوق إلى أن يرقى منها إلى قمم أخرى .

وإنصافاً لشاعرنا . . فان التجارب القديمة التي تتصدر الديوان . . تمثل لنا كيف كان الشاعر يتأرجح بين مدارس شتى وألوان متباينة . . وأنها لتكاد تؤكد لنا أن الشاعر امتداد تلقائى للرعيــل

التقليدى من شعراء ما قبل التجديد . . . وحسبنا أن نسوق نموذجاً لذلك فى قصيدته « نداء الحب » إذ يتغنى بشاطىء الأحلام فى رومانسية مغرقة :

وهذا شاطىء الأحلام لو جئناه ماضرا
تعالى ننقش اسمينا على أشجاره الخضرا
ونعبر ذلك الوادى ونقفز ذلك الصخرا
هنالك تصبح الدنيا لنا للحب يا سمرا
هنالك ندفن الماضى ونولد مرة أخرى

* * *

إنها تلك الأحلام الوردية التى انقضى عصرها . . ولا تكاد تتنفس فى كنف الاختناق والضجيج والزحام والدخان الكثيف . . إلا أن القارئ سرعان ما يدرك فى النهاية عمر تلك القصيدة فيجده خمسة عشر عاماً . . فيتطلع فى شوق إلى انفلاتة الشاعر فى تياره الصاخب من تهويماته الرومانسية الشاردة . . إلى معاناة حقيقة للوجود الحقيقى . . تلك المعاناة التى تختلف عن سابقتها فى التجارب التقليدية . . فى أننا نجد من الصعوبة أن نستكشف حقيقتها وواقعها الأصيل لأنها ليست انفعالا فحسب . . بل هى إلى جانب ذلك وجود . . وفعل أيضاً . . إنها معاناة حقيقية للموت أو القيد . . أو التغير . . أو العجز . . ففى قصيدة « قيود لا ترى » يصرخ الشاعر فى معاناة واقعية :

إننى أرسل عينى بعيداً
ثم أرتد كليلا عند غاية
لم لا أجتازها تلك الحدود
لم لا أنفذ عبر اللانهاية . . !

إنها الحيرة الحقيقية . . والسؤال الجائع . . والتأكيد الصادق على أزمة إنسان العصر . . فالشاعر مهما مد بصره ارتد كليلا حاسراً عند غاية . . فلا يملك إلا أن يتنهد بالأسى والصراخ والعجز . .

أما قصيدة الديوان « الطوفان والمدينة السمراء » والتى نتعرف فيها أكثر على أيوب الجديد . . فهى قشعريرة واضحة فى كيان الشاعر تنبهت لها خواطرنا . . إننا هنا إزاء رؤى شعرية واضحة وافية . . وإزاء تمرد صائب على الارسال الخطابى الميسور وعلى بريق اللفظ وتأنق الصنعة وغنائية الموقف . . إنها رؤيا ندرك فى قرارها هذا التوق العنيف إلى الإخلاص الفورى لأداء الفن . . ولعلنا ننصف شاعرنا حينما نقول إننا رأينا هنا أيوب الجديد . . أصدق وأعمق أثراً فى نفوسنا من أيوب القديم . . إذ أن الموجود الحقيقى هو الشاعر نفسه . . حيث يبدع . . ويعايش آفاقه وعالمه المتجدد :

ما أجمل أن نحيا أن نتنفس
هذا غيطك طاب
الحنطة قد شربت كل خيوط الشمس
سنعيد الطوفان ونحمى الحنطة والقطن
وستبقى أحلام مدينتنا السمراء
ومنــازلنا

* * *

أما الأسطورة عند كامل أيوب فهى الرمز الكامل لصراع الإنسان مع الزمان . والواقع . . وهى إذ تتمثل للشاعر خطوه اللاهث نحو الخلاص من المأساة . . إنما يستوحى الشاعر أفكارها وأدواتها من أعمق أعماق الأساطير وهو التراث الشعبى . . تلك المؤثرات الحقيقيــة الجمالية التى تعد أكثر نفاذاً وشمولا . . إنها مثلا « الموال » الذى يردد نغمته الفتى الجميل :

وهو يميت فى كفيه وردة حمراء
ألقت بها عذراء من شباكها عليه
« خان حبيبه الغزال
مشى وراء عاشق أغراه بالدلال
زف إليه من شهرين »

وهى أيضاً هذا السباق العاشق فى تقديم « الهدية » للحبيب دون جدوى . .

أما أنا فليس فى يدى هدية
لأننى فقير . .
أزرع قطعة صغيرة تقوت اثنين
أملك منزلا يضم اثنين
وأعشق الحياة والغناء والطرب
هديتى إليك أننى محب . . !

وهى أخيراً هذا العالم الحى الأصيل

تلتقى فيه الوجوه الريفية الساخنة التى تعيش بالحب وللحب فى قصيدته «الطيف» حيث يقول :

لا بأس إذا ضاق بنا الكون الرحب
يتسع لنا الحب
هو نجمتنا فى الليل الممتد بلا نور
وجبيرة خاطرنا المكسور
هو مهجرنا . .
اجلس – ترتعد كأنك مقرور
أشعل ناراً . . ؟
السفر طويل . . هل سلمت على كل
الأحبـــاب ؟

وهكذا يتأكد لنا أن العمل الفنى الأصيل يتم دائماً فى حالة شعورية . . وبذلك يكون أكثر قرباً من أعماق النفس . . . وهو إذ يحمل إلينا بواسطة رموز تعطى دلالات رائعة تجسدها الصورة التلقائية التى لا تسمح بالحشو . . لأعظم أثراً وأعمق وقعاً من دلالة عديمة الصور أو هى فى صورة سافرة . . .

أما واقعية كامل أيوب . . فلها فى شعره دلالتها وأبعادها الخاصة المستمدة بإخلاص من واقع العصر . . ففى قصيدة المخاض الثانى يقول لصديقه فى المنزل :

لكن هذا الليل بعده نهار
وأنت سابر الأغوار
تعرف أن جوهراً يثنى فينثنى
وأن جوهراً يكشف زيفه اختبار
وأن جوهراً حراً . . يظل أينما تكون
كما يظل روحك الجرىء . .

ولولا أن انتهى كامل أيوب إلى إيمانه فى آخر الديوان . . ضمنه كل تجاربه وأسبغ عليه نوعاً من القوة والإرادة لصعب علينا أن نكتشف عالمه الجديد . . إنه ذلك الإيمان الذى تمثل فى قصيدته الأخيرة « صلوات الكلمة » حيث يقول :

باسمك أتعبد . .
أجثو بخشوعى عند العتبات
بجلالك أنقش كل شبابيك المعبد
وأرى الله وأنسى اللات . . .

* * *

إنه ولا شك ما كنا نترقب به الشاعر . . ونتمنى أن ينتهى إليه . إذ أنه لا بد وأن يمزج بين نفسه وبين ذلك الانتهاء الحاسم فى كل واحد . . وجنين مكتمل لرحلة مقبلة جديدة . . هى رحلة الكلمة . . رحلة الحساب الختامى لكل ما قدمه الشاعر من مراحل سابقة . . إنه هنا وكأنه يحس – واقعياً – بمسئولية الفنان تجاه الفن . . والكلمة . . مسئوليته التى لا بد أن تقف على أرض صلبة لا تهتز . . قوامها التكامل فى كل شىء .

و « الطوفان والمدينة السمراء » تتعدد فيه اللمحات والرؤى الخاطفــة السريعة . . إلا أن التجارب الجديدة فيه تتميز بكثير من المؤثرات الجمالية التى تعد أكثر نفاذاً وأصالة فى نفوسنا . . . هذا إذا ما تغاضينا عن بعض الهفوات القليلة من حيث الوزن والتى لا نكاد نحس بها كثيراً . . ولا تؤثر على جمال الأداء عامة . .

وأخيراً . . قد نسأل . . هل أضاف كامل أيوب جديداً إلى حصاد شعرنا الجديد . . ؟

فى الواقع – وفى رأيى الخاص – لو أن ديوان شاعرنا تخلص من تلك القصائد القليلة التقليدية النزعة . . التى تبدو وكأنها دخيلة على الديوان . . وعلى انطلاقة الشاعر الحية الصادقة . . لكفى ، لأن تلك التجارب الجديدة التى يزخر بها الديوان لشاهد صدق على حصاد جـديد نستطيع أن نضيفه باطمئنان وثقة إلى إلى شعرنا الجديد .

أحمد سويلم